Jung Mo Sung

Sujeto y Sociedades Complejas:

para repensar los horizontes utópicos

BD
223
.S8618
2005

LIBRARY OF PRINCETON

NOV 0 7 2007

THEOLOGICAL SEMINARY

BD223 .S8618 2005
Sung, Jung Mo, 1958-
Sujeto y sociedades
complejas :
para repensar los horizontes
utspicos
/

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/sujetoysociedade00sung

Sujeto

y

sociedades complejas:

para repensar los horizontes utópicos

LIBRARY OF PRINCETON

NOV 0 7 2007

THEOLOGICAL SEMINARY

Colección

CONSEJO EDITORIAL

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Arnoldo Mora
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez

Jung Mo Sung

Sujeto y Sociedades Complejas:

---

para repensar los horizontes utópicos

Edición original:
Sujeito e sociedades complexas: para repensar os horizontes utópicos.
Petrópolis, Vozes, 2002.
TRADUCCIÓN: Luciano Glavina
CORRECCIÓN: Guillermo Meléndez
COMPOSICIÓN TIPOGRÁFICA: Lucía M. Picado Gamboa
PORTADA: Marco Hidalgo Molina

321 Mo Sung, Jung/Sujeto y sociedades complejas:
M687s para repensar los horizontes utópicos.
Jung Mo Sung.
—1a. ed.— San José, Costa Rica: DEI, 2005.
148 págs.; 17 cms. (Colección Teología economía)

ISBN 9977-83-147-5

1. Utopía
2. Sociedad
I. Título

Hecho el depósito de ley

Reservados todos los derechos

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro

ISBN 9977-83-147-5

© Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), de la edición en español, San José, Costa Rica, 2005.

© Jung Mo Sung, 2005.

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACIÓN DIRIGIRSE A:

Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
SAN JOSÉ — COSTA RICA
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

A

Julio de Santa Ana

No, Dios no es un sustantivo.
Es esta extraña conjunción, **todavía,**
que enuncia la absurda ligazón
entre la muerte que se anuncia y la vida que brota,
a despecho de todo.

Rubem Alves

Contenido

Preludio 13

Capítulo I
Teología y vida de los pobres 23

1. Los rostros de los niños y las cuentas que hay que pagar 24
2. Lecciones teológicas en la Facultad de Administración de Empresas 25
3. Filosofía y crisis 27
4. "Diálogo" con autores que me marcaron 29

a) Enrique Dussel 29
b) Franz Hinkelammert 30
c) Julio de Santa Ana 32
d) Hugo Assmann 33
e) Juan Luis Segundo 35
f) René Girard 35

5. ¿Por qué hago teología? 37

Capítulo II
El sujeto y la defensa de la vida de las víctimas 39

1. Teología e indignación ética 40
2. Indignación ética y sujeto 43
3. Sujeto histórico y condición humana 45
4. Sujeto y autoorganización 50
5. Sujeto, actor social y liberación 53
6. Tensión entre lo micro y lo macrosocial 55
7. Palabras finales 57

Capítulo III
El sujeto como trascendentalidad al interior de la vida real 59

1. El sujeto no es una sustancia 63
2. El ser humano como sujeto y actor social 66
3. Sujeto y trascendentalidad al interior de la vida real 71
4. Sujeto e ilusión trascendental 73

Capítulo IV
Nuevas formas de legitimación de la economía 79

1. La "mano invisible" del mercado y la autoorganización 81
2. De los instintos a las instituciones de mercado 83
3. Hayek y la fe en la evolución 86
4. Desafíos a la ética y la teología 92

Capítulo V
Ética y sistemas económicos complejos 101

1. Ética y economía/empresas 104
2. Ética y sistema económico autoorganizador 111
3. Pecado estructural 114
4. Ética y paradigma de la complejidad 121
5. Palabras finales 125

Capítulo VI
Sensibilidad solidaria y condición humana 129

1. Compasión e indiferencia 130
2. El miedo a nuestra condición humana y el amor 136
3. Sabiduría y amor 142
4. ¡El deseo no transforma la piedra en pan! 144
5. Sabidurías espirituales y condición humana 148

Preludio

¿Puede alguien vivir sin sueños o esperanzas? ¿Puede un pueblo o un grupo social vivir sin esperanza o sin un horizonte utópico? Tal vez existan personas viviendo sin sueños o esperanzas, pero vidas así se tornan insípidas, sin sentido y sin gracia. Soñar y tener esperanzas son necesidades vitales casi tanto cuanto comer y beber, pues somos seres biológicos y simbólicos y necesitamos hallar un sentido y una razón para vivir.

La gran mayoría de las personas comparten los sueños, las esperanzas y utopías ofrecidas por los sectores dominantes de la sociedad. Siempre fue así. Ahora bien, la capacidad de las clases dominantes y del propio sistema social de manipular los sueños y las esperanzas del pueblo nunca fue tan grande como hoy. Los especialistas en *marketing* y propaganda percibieron que, en nuestra cultura de consumo, lo más importante en el acto de consumir no son las características del producto o su capacidad de satisfacer las necesidades o los deseos del consumidor, sino el significado personal, interpersonal y social del acto de consumir determinadas marcas y mercancías. Esto es, la función social primaria de las mercancías dejó

de ser la de satisfacer los deseos de los consumidores y pasó a ser la de comunicar sentidos [1]. Los sueños y las esperanzas de gran parte de la población mundial actual tienen que ver con el consumo de determinados símbolos-mercancías. Los sentidos y las ansiedades más profundos de la existencia humana son expresados a través de marcas y mercancías.

Pero felizmente no todos se resignan a solo consumir esos sueños ofrecidos por el mercado. Existen todavía quienes buscan otros sueños, otras esperanzas y utopías. Sí, otras utopías, porque el capitalismo neoliberal no produce apenas sueños y esperanzas, sino que posee y difunde una utopía propia: la de un mundo dominado por completo por la lógica del mercado. En un horizonte fundado en el deseo de consumo no hay un lugar relevante para los sufrimientos de los pobres y los socialmente excluidos. Cuando ellos "cruzan" ese horizonte, son vistos como intrusos a ser ignorados, expulsados o hasta exterminados.

Es porque en el "fondo de nuestra alma" existe el deseo y la esperanza de un mundo más humano, que todavía somos tocados por el sufrimiento ajeno y somos capaces de sentir indignación ética delante de las injusticias del mundo que no solamente me afectan a mí y a nosotros, sino también a los otros. Es esa compasión, ese sentir en nosotros el dolor del otro, lo que nos lleva a salir de la resignación y pasividad y desear que el mundo nuevo con que soñamos se haga realidad. Cuanto mayor la compasión, mayor el deseo de cambio y la prisa y el sentimiento de urgencia. No obstante, si no tenemos cuidado podríamos caer en el equívoco de creer que porque deseamos, es posible construir un mundo a la imagen y semejanza de nuestros deseos.

Quien cree en esa posibilidad de un mundo configurado según nuestro propio deseo, acostumbra simplificar la realidad natural y social y crear una noción de sujeto "mesiánico" (individual o colectivo) capaz de amoldar la historia conforme el deseo de instaurar de manera definitiva el Bien y la Justicia dentro de la historia humana. La simplificación de la realidad social o la reducción de la complejidad de la historia y la sociedad a algunas leyes sencillas es el primer paso fundamental, ya que de éste depende la propia posibilidad de la acción mesiánica del sujeto histórico. Quizá sea por eso que hallamos

[1] Sobre este importante tema, ver por ejemplo, Leiss, William/Kline, Stephen/Jhally, Sut. *Social Communication in Advertising. Persons, products & images of well-being.* London/New York, Routledge, 1997 (2a. ed., rev. y ampl.).

entre los grupos hondamente comprometidos con la causa de la justicia social frases como éstas: "La economía es simple. Complicada es la "economés" exactamente para evitar que la gente común entienda las reglas del juego y comience a desconfiar de lo que dicen las elites"[2]. No, no es verdad que la economía sea algo simple, sobre todo la economía de sociedades amplias, globalizadas y complejas como la nuestra.

Reconocer la complejidad de la realidad social es reconocer los límites humanos. El ser humano es incapaz de conocer plenamente la realidad, como de igual modo es incapaz de controlar todos los efectos de sus acciones y de producir una sociedad conforme sus proyectos y deseos. Pero, al mismo tiempo, reconocer la complejidad del propio ser humano es reconocer además que somos capaces de desear un mundo más allá de lo existente, de crear símbolos que nombren e indiquen ese mundo deseado, de elaborar utopías que expresen de forma más sistemática nuestros horizontes de esperanzas, de comprometernos con bellas y justas causas que den un sentido más humano a nuestra existencia.

Muchos, en cambio, prefieren el juego del "todo o nada": o que es posible construir la utopía de un mundo perfecto, o que no vale más la pena pensar en compromisos sociales y horizontes utópicos. Con eso, unos se aferran a dogmatismos superados repitiendo fórmulas que ya no explican más nada y no movilizan a muchas personas; y otros abandonan por entero la noción de sujeto y transformación social. Pienso que es esencial superar esos dos extremos.

Para que nuestro deseo de un mundo más humano no se pierda en simplificaciones indebidas, dogmatismos o "cinismos posmodernos", es necesario que volvamos a discutir con frecuencia la compleja relación existente entre las nociones de sujeto, sociedades complejas y horizontes utópicos. Es preciso repensar el concepto de sujeto y los conceptos con los cuales analizamos los problemas sociales y elaboramos alternativas. Muchos de esos conceptos dependen de teorías elaboradas en el siglo XIX, con fuertes connotaciones mecanicistas y reduccionistas, teorías que ya se muestran insuficientes o superadas. Precisamos de nuevos conceptos y nociones, como autoorganización, órdenes espontáneos, surgimiento de nuevas propiedades, estructuras disipativas, auto-poiésis, ecología de la acción, etc., para un

[2] Betto, Frei. "Manual da crise", en Sader, Emir/Frei Betto. *Contra versões. Civilização ou barbárie na virada do século.* São Paulo, Boitempo, 2001 (2a. ed.), págs. 176-178, aquí pág. 176.

análisis más apropiado de las sociedades complejas y repensar con seriedad nuestras utopías y estrategias de acción. Un amigo mío, un viejo "militante" de las causas de los pobres, me señaló que necesitamos hacer una autopsia de nuestras viejas utopías. No sé si necesitamos llegar a tanto, sin embargo, con certeza requerimos repensar el modo cómo concebimos las utopías y los horizontes utópicos.

Al estudiar esos temas y esa relación hemos de tener en mente que la esperanza y los horizontes utópicos no son objeto de un análisis empírico, puesto que son realidades aún no existentes. Son imaginaciones o construcciones teóricas que son a la vez objeto de apuesta, de fe, y criterios o modelos a partir de los cuales interpretamos e intervenimos en la realidad. No utilizo aquí el concepto de fe en un sentido estrictamente religioso, sino en un sentido antropológico más amplio. Los horizontes que dan sentido a la existencia y a las acciones humanas son siempre objeto de una apuesta, de fe, pues, como es obvio, todavía no hemos llegado allá para comprobar de modo empírico la validez y bondad de ese horizonte. Los horizontes, por sus propias características, son inalcanzables ya que siempre permanecen frente a nosotros por más que caminemos en su dirección. Esto quiere decir que la fe y los mitos (explícitamente religiosos o con apariencia secular) que sustentan tal apuesta, son aspectos y temas incontornables en una reflexión crítica acerca del rumbo y la utopía capitalista dominante hoy, así como de las posibles utopías alternativas.

Celso Furtado, al analizar las opciones de desarrollo para América Latina y el Caribe, escribió algo semejante: "los mitos ejercieron una innegable influencia sobre la mente de los hombres que se empeñan en comprender la realidad social... los cientistas sociales siempre buscaron apoyo en algún postulado enraizado en un sistema de valores que raramente llegan a explicitar. El mito congrega un conjunto de hipótesis que no pueden ser puestas a prueba... La función principal del mito es orientar, en un plano intuitivo, la construcción de aquello que Schumpeter llamó *visión* del proceso social, sin la cual el trabajo analítico no tendría ningún sentido" [3].

Juan Luis Segundo, a su vez, al comentar sobre la dimensión antropológica de la fe, expresó que la fe, en su sentido más amplio, "constituye un *componente indispensable* —una dimensión— de toda existencia humana" y que "la fe no es únicamente la manera de dotar

[3] Furtado, Celso. *O mito do desenvolvimento econômico*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974, pág. 15.

a nuestra percepción de un valor, de un deber-ser. También es un principio cognoscitivo que nos hace percibir ciertas cosas y no percibir otras, igualmente evidentes" [4].

Decir que la esperanza y la fe, por su propia estructura interna, no son objeto de análisis empírico, no significa que no debamos criticarlas teóricamente, ya provengan ellas de grupos anticapitalistas o neoliberales (en el capítulo IV veremos de manera más sistemática la forma cómo las teorías de la evolución y la autoorganización utilizadas para justificar el sistema de mercado neoliberal, están fundadas en un acto de fe en el carácter providencial de la evolución y de la "mano invisible" del mercado). Debemos reconocer que, para una crítica teórica pertinente de los varios tipos de fe y de las esperanzas que fundan visiones del mundo y políticas económicas, las teorías sociales modernas no siempre son suficientes. Pienso que un diálogo entre las ciencias sociales y humanas con la teología puede ser bastante fructífero; lo que implica un abordaje transdisciplinar, más allá de las reglas y fronteras establecidas por las ciencias modernas.

Para que no haya malentendidos o preconceptos por parte de los lectores no acostumbrados a este tipo de propuesta, quiero dejar bien claro que la teología no está siendo entendida aquí como la "ciencia" sobre Dios o realidades sobrenaturales, ni como una teoría que sistematiza y defiende los dogmas de una determinada confesión religiosa. La teología es comprendida aquí como una hermenéutica de la historia que explicita y reflexiona críticamente los cimientos que dan soporte a las esperanzas y visiones de mundo de las corrientes teóricas y sociales. Cimientos que, es preciso recalcar, no se hallan colocados sobre un terreno firme, una comprobación científica o una evidencia comprobada por todos, puesto que tal cosa no existe, mas sí basados sobre una apuesta, sobre una fe fundamental.

Dicho esto, pienso que es más honesto y esclarecedor que explicite en esta introducción las apuestas básicas que orientan mis análisis críticos e interpretaciones. Mi entendimiento de la teología como una hermenéutica crítica de la historia, tiene mucho que ver con la noción de teología presentada por Horkheimer. Para él, la conciencia de nuestra finitud, de nuestra condición humana, no puede ser considerada como prueba de la existencia de Dios, "sino que tan solo puede producir la *esperanza* de que exista un absoluto positivo" y

[4] Segundo, Juan Luis. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré. Fé e ideologia.* São Paulo, Paulinas, 1985, vol. 1, págs. 31.19.

que "no podemos representar lo absoluto, ni podemos, cuando hablamos de lo absoluto, afirmar mucho más que esto: el mundo en el que vivimos es algo relativo" [5]. Esta afirmación acerca de la relatividad de nuestro "conocimiento" sobre Dios y la relatividad del mundo, es clave para evitar y criticar las idolatrías que dominan nuestro mundo. Como apunta Horkheimer: "Cualquier ser limitado —y la humanidad es limitada— que se considera como lo último, lo más elevado y lo único, se convierte en un ídolo hambriento de sacrificios sanguinarios, y que tiene, además, la capacidad demoníaca de cambiar de identidad y de admitir en las cosas un sentido distinto" [6].

Dicho esto, hago mías las palabras de Horkheimer:

> En ningún caso se considera aquí la teología como la ciencia de lo divino o la ciencia de Dios.
> La teología significa aquí la conciencia de que el mundo es un fenómeno, de que no es la verdad absoluta ni lo último. La teología es —me expreso conscientemente con prudencia— la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer así, que lo injusto no puede considerarse como la última palabra [7].

Junto a este principio hermenéutico, mi reflexión se encuentra marcada por mi historia personal e intelectual dentro de la tradición cristiana. Hago, principalmente en los capítulos I e II —textos escritos para un público de ambiente cristiano—, referencias explícitas a mi condición de cristiano. No obstante, como existen diversas concepciones de cristianismo, considero que es importante explicitar mi visión de lo que creo es la característica esencial del cristianismo. Para eso, me sirvo de las palabras de Hugo Assmann:

> La novedad esencial del mensaje cristiano precisamente porque él [el cristianismo] busca introducir en la historia el amor fraternal para con todos, consiste en esta afirmación central: las víctimas son inocentes y ninguna disculpa o pretexto justifica su victimización [8].

Este reconocimiento de la inocencia de la víctima y del carácter

[5] Horkheimer, Max. "La añoranza de lo completamente otro", en Marcuse, H./Popper, K./Horkheimer, M. *A la búsqueda del sentido.* Salamanca, Sígueme, 1976, pág. 67-124, aquí pág. 103.
[6] Ídem, "Anuario Schopenhauer", 1961, citado en *ibid.*, pág. 63.
[7] *Ibid.*, pág. 106.
[8] Assmann, Hugo. "The strange imputation of violence to Liberation Theology" (Conference on Religion and Violence, New York, october 12-15/1989), en *Terrorism*

sacrificial del sistema que la victimiza, nos conduce a asumir el compromiso de solidaridad para con las víctimas que se hallan a nuestro alrededor y en todo el mundo. A muchos puede parecer extraño que tengamos que defender la inocencia de las víctimas, ya que si ellas son víctimas no son culpables. Con todo, las lógicas de dominación tienden a considerar a sus víctimas como culpables y a los dominadores-sacrificadores como inocentes. Es lo que podemos llamar inversión sacrificial.

Esos principios hermenéuticos que guían mi reflexión —la crítica de la idolatría, la esperanza de que lo injusto no posea la última palabra y la defensa de la inocencia de la víctima que nos lleva a la solidaridad— son principios "razonables" que no necesariamente precisan ser fundados y justificados por la teología, ni exigen adhesión a una confesión religiosa. Razón por la cual los lectores no interesados en teología en el sentido clásico, también pueden leer con provecho los capítulos I y II, que son aquellos que más dialogan con la teología.

Después de esta digresión acerca de la teología como hermenéutica de la historia, volvamos al desafío de repensar con seriedad la relación entre sujeto, sociedades complejas y horizontes utópicos. Fue con el objetivo de contribuir en esa tarea que resolví reunir y revisar varios de mis textos escritos últimamente sobre esos temas. Son textos que se complementan y muestran los distintos aspectos y facetas de tal relación. Como fueron escritos para ser publicados por separado, cada capítulo tiene la ventaja de poseer inicio, medio y fin, lo que posibilita al lector la libertad de no seguir el orden de los capítulos, o leer nada más aquellos que le interesan en el momento. Esa ventaja tiene la contrapartida de algunas repeticiones inevitables. Aun así, esas repeticiones pueden servir, si se cuenta con la buena voluntad del lector, para reforzar ideas que son fundamentales en el conjunto del libro.

Pienso que habría sido mejor si, en lugar de seleccionar y organizar textos, hubiese escrito un libro de inicio a fin tratando de los mismos temas de un modo más sistemático y desarrollado. Pero eso me habría exigido mucho más tiempo y paciencia. Las reflexiones y los análisis teóricos demandan tiempo y paciencia para su maduración. Mientras, el sufrimiento de millones de personas excluidas

and Political Violence (London, Frank Cass), Vol. 3, No. 4 (Winter, 1991), págs. 80-99, aquí pág. 84.

de las mínimas condiciones de vida digna y las dificultades en las luchas sociales, claman por urgencia.

Quien hace de la reflexión teórica un compromiso social con las víctimas de la historia, ha de responder a esas dos demandas contradictorias. Delante de los sufrimientos de personas inocentes, especialmente de los niños, logramos entender lo que quiere decir: "¡el tiempo urge!". Ahora que, cuando buscamos conceptos y teorías que nos ayuden a comprender mejor lo que acontece en el mundo y con las personas, y que nos permitan vislumbrar y elaborar alternativas, tomamos conciencia de que el ritmo de la teoría es otro, mucho más lento. Este libro carga con las marcas de esa tensión.

Otra característica del libro es fruto de la tentativa de realizar una síntesis nunca terminada entre la vocación intelectual y el compromiso social. Eso aparece en la tensión entre la *proximidad* existencial que asumo al tratar de varios temas y la *distancia* epistemológica en busca de la máxima objetividad posible. Es obvio que a menudo no consigo mantener una tensión saludable entre esas dos posturas.

El primer capítulo es el que posee un carácter más existencial. Fue escrito, en 1999, para una obra que presenta un panorama de la teología latinoamericana y caribeña. Los editores solicitaron explícitamente que el texto tuviese una dimensión de testimonio personal. Por eso, es un capítulo que desentona de los otros en términos de estilo y contenido. Resolví incluirlo en este volumen, después de mucha indecisión, por encontrar que muestra con más claridad ese aspecto existencial de mi reflexión, aspecto que con frecuencia relegamos a un plano inferior.

El segundo capítulo brinda una visión más panorámica de los temas abordados en el libro.

El tercero trata del concepto de sujeto. Es un texto denso y esencial para entender mis críticas al concepto de sujeto histórico, y a la negación de la subjetividad (lo que hace al ser humano ser sujeto) del individuo por el neoliberalismo.

En el cuarto capítulo analizo, primordialmente, la forma mítico-teológica en que los ideólogos del capitalismo utilizan las teorías de la evolución y de la biología para legitimar el actual sistema de mercado y la exclusión social.

En el quinto capítulo estudio la relación entre ética y economía. Examino el problema de la ética en las empresas, los límites de la noción de responsabilidad social de éstas y los retos que la introducción del concepto de sistema económico autoorganizador plantea a la reflexión ética.

En el sexto capítulo presento reflexiones referentes a cómo la aceptación de nuestra condición humana puede ayudarnos a disminuir la insensibilidad social y a aumentar la sensibilidad solidaria. Es un capítulo más antropológico-existencial que retoma, de otra manera, el carácter más existencial del primer capítulo.

* * * * * *

Registro del origen de los textos:

Capítulo I: "Teología y la vida de los pobres", en Tamayo, Juan José/ Bosch, Juan (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*. Estella (España), Verbo Divino, 20001, págs. 371-388.

Capítulo II: "Sujeito e defesa da vida das vítimas", en Susin, Luiz Carlos (org.), *Terra Prometida: movimento social, engajamento cristão e teologia*. Petrópolis, Vozes/Soter, 2001, págs. 225-247.

Capítulo III: "Sujeito como transcendentalidade ao interior da vida real. Um diálogo com o pensamento de Franz Hinkelammert", en *Cadernos do IFAN* (Bragança Paulista — SP) No. 20 (2000), págs. 47-66.

Capítulo IV: "Nova forma de legitimação da economia", en Lima, Degislando N./Trudel, Jacques. *Teologia em diálogo*. São Paulo, Paulinas Editora, 2002, págs. 19-51.

Capítulo V: es una versión ampliada y modificada del artículo *Ética e economia*, escrito en homenaje a frei Carlos Josaphat por sus ochenta años, publicado en Frei Betto/Meneses, Adélia B./ Jensen, Thomas (orgs.). *Utopia urgente: escritos em homenagem a Frei Carlos Josaphat nos seus 80 anos*. São Paulo, Casa Amarela-Educ, 2002, págs. 85-97.

Capítulo VI: "Sensibilidade solidária e a condição humana", en *Cultura Vozes*, Vol. 95, No. 6 (2001), págs. 51-66.

Capítulo I

Teología y vida de los pobres

Los editores nos propusieron un difícil reto: relatar nuestro itinerario teológico, mostrando la vinculación entre nuestra trayectoria humana y trabajo teológico. Relatar el itinerario tiene que ver con la memoria. Y, en mi opinión, la teología tiene asimismo mucho que ver con la memoria. Es en nombre de la memoria del pueblo bíblico y de las discípulas y los discípulos de Jesús que hacemos nuestra teología. Memoria no es simplemente contar hechos, es un continuo reinterpretar y reorganizar los hechos del pasado a partir del presente vivido. Es siempre un ejercicio creativo, al mismo tiempo que se intenta ser fiel al pasado.

Por eso, intentaré unir el relato de la memoria con algunas de mis preocupaciones teológicas actuales. Será como una trama que no respeta mucho la línea del tiempo, porque nuestra vida no transcurre linealmente. Espero que el/la lector/a no se pierda demasiado en este laberinto entrecruzado de memorias y reflexiones teológicas.

1. Los rostros de los niños y las cuentas que hay que pagar

Dos experiencias marcaron hondamente mi adolescencia-juventud. Ambas me ayudaron a entender un poco las razones existenciales que me llevaron a concentrar mi reflexión teórica en la crítica de la economía.

Desde los quince años comencé a participar en un grupo de jóvenes en una iglesia católica, en la parte vieja de la ciudad de São Paulo. Además de las reuniones en las que discutíamos el evangelio y otras actividades típicas de un grupo de Iglesia, hacíamos un trabajo "asistencial" con una institución subvencionada por el Gobierno para acoger a inmigrantes recién llegados a la ciudad. Era el principio de los años setenta, una época de un gran éxodo rural en Brasil.

Los domingos por la mañana andábamos más de treinta minutos para ayudar en la celebración de la misa, presidida por un sacerdote amigo nuestro. Después de la misa realizábamos algunas actividades con los niños, sobre todo jugar con ellos. Al llegar, los encontrábamos esperando con sus rostros ansiosos pegados a la puerta, que se transformaban en sonrisas y gritos cuando nos veían. No hacíamos nada de extraordinario aparte de jugar, de dar y recibir cariño. Nuestro grupo no tenía, como decimos hoy, una conciencia social o política.

Me resulta difícil explicar aquella experiencia gratificante. Era lo único que me hacía levantarme temprano sin reclamar, y más aún los domingos. Años más tarde pude explicar esta experiencia como la experiencia de la gracia que nace del encuentro con el otro, en la relación "cara a cara".

A la vez que experimentaba la gracia en la relación de gratuidad con estos niños y otros/as jóvenes del grupo, durante la semana vivía un "mundo" regido por una lógica totalmente distinta. Como hijo mayor de una familia de inmigrantes coreanos, empecé muy pronto a trabajar en nuestra pequeña empresa familiar. Comencé como traductor para mi padre, quien no dominaba el portugués, y poco a poco asumí más responsabilidades. A los diecisiete años ya dirigía la parte comercial y administrativa.

Cuando uno es responsable de las partes operacionales de una empresa, y si la familia depende de ella, se aprende que las palabras bonitas no solucionan los problemas concretos. Cuando hay cuentas que pagar, de nada sirve refugiarse en poesías, en divagaciones sobre

el futuro, o el sentido de la existencia humana y del universo, o criticar las injusticias del mundo; lo básico es buscar dinero para pagar.

Era una experiencia contradictoria y complementaria a la vez. Vivía el mundo "frío" y calculador de los negocios y tenía responsabilidades con fechas y números definidos. Simultáneamente experimentaba el misterio de la gratuidad, del encuentro "cara a cara", del Otro que se revela en el rostro de un/a niño/a pobre. Por supuesto, en aquella época no conseguí hacer una síntesis satisfactoria. Vivía los dos "mundos" de forma paralela, sin embargo fui aprendiendo con lentitud, de manera dura, que experiencias significativas como las de la gracia son claves para dar sentido y alegría a nuestras vidas. Con todo, no son suficientes para pagar las cuentas, vale decir, para reproducir nuestra vida concreta e inmediata. Fue un aprendizaje más inconsciente que consciente, pero en cualquier caso un proceso de aprendizaje que marcó en profundidad mi modo de ver el mundo.

Más tarde pude explicar mejor esta tensión con el concepto (o misterio) teológico de la encarnación, del Dios que se hace carne, o de la gracia de Dios en el interior de los límites de la historia humana.

2. Lecciones teológicas en la Facultad de Administración de Empresas

Como prolongación "natural" de mis actividades profesionales, ingresé en la Facultad de Administración de Empresas. Una universidad pública marcada por la tradición positivista anticlerical y con fuerte presencia de marxistas en el movimiento estudiantil. Fue mi primera experiencia en un ambiente donde los argumentos religiosos no solamente eran rechazados, sino además despreciados.

Quien no conoce esta área de las ciencias económicas y administrativas cree que no existen diferencias esenciales entre ellas. No obstante, en mi opinión, hay una diferencia cardinal: la postura frente al método científico y a la realidad. Los economistas tienen como objeto de análisis la economía, que es un concepto abstracto o una realidad macrosocial. Por tanto, su trabajo teórico y, en consecuencia, su formación académica son primordialmente bibliográficos. Analizan los datos económicos basados en modelos matemáticos. Por ese motivo, la economía pretende ser la más "exacta" de las ciencias humanas y sociales.

Como el objeto estudiado es una abstracción de la realidad o una realidad macro, el *feed-back* cumple un papel menor, por lo menos no inmediato, dentro del sistema teórico. En otras palabras, si la "realidad económica" parece no actuar de acuerdo con la teoría, los economistas pueden ofrecer otras interpretaciones sobre la cuestión. Lo pueden hacer negando la propia realidad (que en el fondo es igualmente fruto de una organización e interpretación de datos) o decir que el resultado esperado se dará en el futuro próximo. De esta manera, logran mantener más tiempo la validez y autosuficiencia de sus teorías o creencias económicas.

Por otro lado, un administrador de empresas trabaja con un objeto más concreto y de una escala infinitamente menor, una empresa. Necesita mostrar, en su balance e informe a los accionistas, resultados concretos cada tres meses o cada año. Su *feed-back* es más rápido y su poder de persuasión es mucho mayor: la dimisión o la promoción del ejecutivo, el éxito o el fracaso de la empresa. Según este esquema, los administradores —también sus teóricos— no se hallan tan apegados a la "cientificidad" de sus teorías, son más abiertos al diálogo con otras ciencias o ramas del saber. Un administrador con un mínimo de experiencia práctica sabe que las empresas no funcionan como una máquina, que están compuestas ante todo de personas, con sus mecanismos culturales. Sabe asimismo que los consumidores no "funcionan" como "hombre económico" (un ser puramente racional, movido por el cálculo del coste y beneficio), como creen muchos economistas. Por esta razón, muchos no ven la "ciencia de la administración" como ciencia, en términos clásicos, pues está formada por un conjunto de ciencias, como economía, matemática, sicología, sociología, contabilidad y, desde luego, teoría de la administración.

Estoy divagando sobre la diferencia entre economía y administración para destacar la relevancia, en mi reflexión teológica, de la experiencia de interdisciplinaridad tenida en la Facultad de Administración. Creo que hoy la transdisciplinaridad plantea el tema de una forma más satisfactoria que la interdisciplinaridad.

Además de esta postura epistemológica, de igual modo fueron valiosas en la formación de mi pensamiento teológico otras dos lecciones de las clases de administración. Las dos provienen del curso de *marketing*. En la primera clase del curso el profesor justificó la trascendencia de su materia señalando que el departamento de *marketing* es lo más importante de una empresa, puesto que determina qué y cuánto debe producir la empresa. Para eso se realiza

una investigación de mercado y consulta a las clases A, B y C para conocer sus preferencias y deseos de consumo. Si la empresa vende productos muy baratos, también debe preguntarse a la parte superior de la clase D. A la parte inferior de la clase D y la E no se les consulta porque no existen en el mercado, esto es, se encuentran fuera del mercado consumidor. A éstos los llamamos "excluidos".

El capitalismo es un sistema económico y social fundado en el libre mercado. Es un sistema donde la mayoría absoluta de los agentes económicos pertenecen a la iniciativa privada y producen para el mercado, dentro de las leyes de la oferta y la demanda. Esto significa que las demandas de quienes están fuera del mercado no son captadas por estas investigaciones y, por ende, el mercado no les da respuestas.

En realidad, no saqué todas estas conclusiones cuando recibí ese curso. El argumento del profesor me parecía lógico, y sigo creyendo que es lógico dentro de la racionalidad del mercado. Aun así, algo me decía que no era muy correcto. Necesitaría todavía varios años para comprender la razón de tal paradoja.

Otra lección fue sobre los diversos aspectos de una mercancía. Otro profesor de *marketing* nos enseñó que un producto que se vende encierra cuatro aspectos: a) el producto en sí; b) su utilidad; c) lo que piensa el consumidor del producto; d) lo que los otros pueden pensar si él posee este producto. Y terminó la lección afirmando que el aspecto más importante no es la utilidad, como muchos podrían pensar, sino el último y luego el penúltimo aspecto. Estaba aprendiendo que la economía, producción y comercialización de los bienes materiales no era un problema exclusivamente material, sino profundamente simbólico y, en cierta forma, espiritual.

3. Filosofía y crisis

Abandoné el curso de Administración de Empresas en el tercer año y decidí ser sacerdote. Sentía gran interés por los temas religiosos y teológicos, y quienes me conocían me indicaron el seminario como camino natural. En aquel tiempo la figura del teólogo laico no era muy conocida en Brasil, por lo menos en los círculos donde me movía. (Cuando descubrí que era posible ser teólogo sin necesariamente ser sacerdote, abandoné el seminario y proguí mis estudios teológicos como laico).

Como seminarista católico, estudié Filosofía antes que Teología. El contacto con el raciocinio lógico y crítico de los filósofos me marcó

hondamente. Vibraba con las argumentaciones, pero también sufría con las crisis que me provocaban, sobre todo en mis creencias religiosas. Mi mundo se iba desmoronando, las creencias religiosas que me habían llevado al seminario se tambaleaban, eran como burbujas de jabón que no resisten al contacto con la dureza, con la materialidad, con la realidad presentada de modo crítico y lógico. No obstante, no podía sencillamente negar estas teorías como si no tuviesen ningún valor o consistencia. Reconocía su valor y seriedad.

Sobreviví a la crisis teológico-existencial con dos lecciones claves para mí. La primera es que la piedra fundamental de nuestra fe no puede ser apenas una creencia o doctrina asimilada a través de un proceso catequético. Es la experiencia espiritual de la gracia la que debe marcar lo más profundo de nuestro ser. Solo esta experiencia es capaz de soportar y vencer las crisis teóricas, existenciales, eclesiales y otras con las que cualquier cristiano comprometido se ha de enfrentar. La segunda lección tiene que ver mucho con la primera. Ante los cuestionamientos y las críticas, algunas justas y otras no, necesitamos aprender a ofrecer explicaciones si no racionales —pues la fe siempre transciende la *razón*—, por lo menos "razonables". Hay que dar explicaciones que se entiendan y acepten como razonables y buenas incluso por quienes no comparten nuestra fe, porque no tuvieron nuestra misma experiencia espiritual o que, aunque la hayan tenido, la explican de otra manera por su pertenencia a otras tradiciones espirituales y/o culturales.

En un mundo pluralista y moderno (sin entrar aquí a discutir respecto a la posmodernidad o hipermodernidad) como el actual, estas explicaciones razonables son de igual modo relevantes para nosotros, los cristianos. No debemos dar razón de nuestra fe y esperanza con dulzura y respeto (1 Pe 3,15-16) únicamente a aquellos que nos lo piden, sino también a nosotros mismos.

Además de este contacto con el rigor del pensamiento, el contacto con el marxismo fue otra buena lección de mi curso de Filosofía. Al estudiar a Marx y a otros marxistas, como Gramsci, descubrí que la pobreza tenía causas estructurales más profundas e invisibles. Para mí, la historia ya no era el desdoblar de la voluntad omnipotente de Dios, sino el resultado de acciones humanas, de conflictos de intereses de grupos y clases sociales. La pobreza ya no era la cruz impuesta por Dios para la salvación de las almas. Como consecuencia, su erradicación no vendría de las oraciones y conversiones de los corazones. Vendría de las transformaciones estructurales de la

sociedad. Estaba comenzando a liberarme de una visión sacrificial de Dios.

El descubrimiento de estas ideas revolucionó mi mente y me preparó para asimilar el concepto de "opción por los pobres" de la teología de la liberación, que más tarde estudié apasionadamente en la Facultad de Teología. No obstante, de manera paulatina me fui enfrentando con un problema teológico muy serio. Si la pobreza es el resultado de los conflictos de intereses de clases sociales en el interior de la historia y la solución —liberación de los pobres— llegará con la transformación estructural de la sociedad por medio de los movimientos populares, ¿cuál es el papel y la acción de Dios en la historia humana? ¿Cómo y para qué se revela Dios en la historia?

4. "Diálogo" con autores que me marcaron

No pretendo responder a estas cuestiones, pues tengo la certeza de que no soy capaz. Las presento porque son preguntas que hace mucho tiempo acompañan mi reflexión, como un "ruido de fondo", y siempre retornan en mis textos.

Con esta aclaración, para que ningún lector me exija las respuestas en este capítulo, planteo con brevedad las principales influencias experimentadas en mi proceso de formación. Sé que exponer en un pequeño capítulo una lista de este tipo es siempre peligroso, ya que invariablemente cometemos injusticias con muchas personas. Aun así, un libro como éste es una oportunidad para rendir homenaje a los pensadores que me influyeron de una forma especial.

a) Enrique Dussel

Dussel fue el primer autor del que estudié sistemáticamente su pensamiento. Sus reflexiones en torno a la "totalidad", "exterioridad" y "alteridad" fueron decisivas para mis primeros pasos en la reflexión teológica. Tales conceptos, desarrollados en sus libros de ética y filosofía, me sirvieron de fundamento para brindar una explicación "razonable" de mi fe basada en la experiencia del "cara a cara" (expresión que descubrí al leer sus libros) con los niños pobres en mi juventud y con otras personas pobres que descubrí durante el curso de Teología. Son conceptos que me permiten, hasta

hoy, presentar la fe en Dios que se revela en el rostro y clamor de los pobres —como nos lo enseña la Biblia— de un modo "razonable" para mis interlocutores, sean cristianos o no, creyentes o no.

Además de estos conceptos centrales, Dussel orientó de manera especial el camino de mi reflexión teológica con un artículo que considero de los más trascendentales en la historia de la teología de la liberación: "El pan de la celebración: signo comunitario de justicia" [1]. En este texto muestra de un modo claro y didáctico la relación intrínseca existente entre la economía (la producción y circulación de bienes necesarios para la reproducción de la vida) y la celebración de la Eucaristía. El estudio de este artículo me convenció de que no es posible hacer teología sin tener en cuenta la economía. A partir de aquí orienté con más firmeza mis reflexiones en la dirección de lo que hoy se denomina teología y economía.

b) Franz Hinkelammert

Es uno de los principales nombres en el campo de la teología y economía. Su libro *Las armas ideológicas de la muerte* [2] constituye un marco en la reflexión sobre esa temática. Muestra que el fetiche es el espíritu de las instituciones y examina de forma brillante el fetichismo de la mercancía, del dinero y el capital en las sociedades capitalistas. Gilberto Gorgulho (quien me "presentó" el pensamiento de Hinkelammert cuando era mi profesor), al referirse a este libro, escribe: "La comprensión de la realidad del 'fetiche' en el dinamismo de la sociedad marcó un nuevo comienzo en la reflexión. La teología tiene la tarea de discernir entre el 'fetiche' y el 'Espíritu'. De esta forma, el acto teológico es un acto de discernimiento o de apropiación espiritual tanto del texto como de la praxis. Su objetivo es penetrar más a fondo tanto en los mecanismos de muerte y de dominación como en la fuerza de la resurrección y de la vida en plenitud del pueblo de Dios en el mundo. La hermenéutica es un discernimiento de las armas ideológicas de la muerte y una búsqueda de la fuerza del Espíritu de la vida (cf. 1 Jn 4)" [3].

---

[1] *Concilium* No. 172 (1982).

[2] San José, DEI, 1977 y 1981 (edición ampliada y revisada).

[3] Gorgulho, Gilberto. "Hermenêutica bíblica", en Ellacuría, I./Sobrino, J. *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid, Trotta, 1990, vol I, págs. 169-200, aquí pág. 181.

Después de concluir mi maestría en Teología (con la disertación "La idolatría del capital y la muerte de los pobres: una reflexión teológica a partir de la deuda externa" [4]), pasé un semestre en el DEI estudiando con Hinkelammert y Pablo Richard, en el "Programa de Formación de Nuevos Investigadores" que todavía existe. Allí profundicé una idea central en el pensamiento de Hinkelammert: "razón utópica". Aprendí que la utopía es una condición para que podamos pensar con vistas a una intervención y transformación, pero que al ser un concepto límite es imposible que se realice. La idea vale tanto para el concepto de mercado perfecto de los liberales, como para la planificación perfecta de los soviéticos, lo mismo que para el reino de Dios en la Tierra de los cristianos. O sea, es imposible construir una sociedad con mercado total, sin ninguna regulación social. Igualmente es imposible una sociedad sin mercado —como pretendían los socialistas radicales— o una sociedad sin ninguna dominación, opresión y desigualdad —como exigían muchos cristianos—. El sacrificialismo nace cuando un grupo o una institución se presenta como el camino eficaz para esta utopía.

Mientras profundizaba en la crítica al sacrificialismo del mercado neoliberal, aprendía además que el reconocimiento de los límites humanos o de la no factibilidad histórica de nuestras utopías es una exigencia de sentido común. Y, lo más importante, condición para una acción social y política eficaz en favor de los/as pobres y oprimidos/as. Cuando dejamos de exigir la realización de lo imposible (utopía), podemos luchar para realizar lo mejor posible (proyectos históricos). Solo para evitar malentendidos: no quiero decir que debamos abdicar de las utopías, pues ellas son como el horizonte que da sentido a nuestras luchas. Lo que debemos dejar es la pretensión de querer construirlas históricamente. Es necesario que diferenciemos entre la utopía (el horizonte) y el proyecto histórico o institucional.

Dicha teoría me ayudó a efectuar la síntesis entre la experiencia de la gracia y el mundo de la operacionalidad concreta. Era una tensión que había experimentado en la juventud, y me permitió abrir mi horizonte en dirección a la esperanza escatológica, fundada en la resurrección de Jesús. La utopía soñada y deseada de un mundo plenamente fraterno no se abandona, pero sí se espera como don de Dios en la Parusía. De esta manera, la esperanza escatológica no

[4] São Paulo, Paulinas, 1989; en castellano: San José, DEI, 1991.

se desvincula de la "razón utópica", ni las luchas sociales y políticas se cierran a la esperanza escatológica.

c) Julio de Santa Ana

Terminé mi período de estudios en el DEI con una pregunta: ¿por qué los sectores más conocidos de la teología de la liberación no han participado en la discusión sobre la economía como un paso lógico de su opción por los pobres? A final de cuentas, se escribieron muchas páginas para decir que los pobres en cuestión no eran "pobres de espíritu", sino pobres en el sentido estricto de la palabra, es decir, pobres económicos. Y la liberación que se buscaba pasaba necesariamente por la temática económica. Esa pregunta fue objeto de investigación en mi tesis doctoral, en el programa de Ciencias de la Religión de la Universidad Metodista de São Paulo, orientada por el profesor Julio de Santa Ana (metodista uruguayo y que hoy trabaja junto al Consejo Mundial de Iglesias).

En mi tesis —publicada en las ediciones brasileña y española con el título *Teología y economía: repensando la Teología de la Liberación y utopías* [5], y en Costa Rica con un título diferente, *Economía: tema ausente en la Teología de la Liberación* [6]— procuré hacer una autocrítica de la TL a partir de sus principios epistemológicos básicos. Mi colaboración iba en el sentido de mostrar que muchas de las ausencias de reflexiones de economía en numerosos libros de la TL, tienen que ver con la compleja cuestión epistemológica del lugar de la teología en el mundo moderno, y en particular, del diálogo entre la teología y las ciencias sociales. Otro punto interesante fue intentar mostrar que la ilusión trascendental del mundo moderno (la ilusión de la posibilidad de construir utopías), no había sido debidamente criticada por diversos teólogos de la liberación. Por eso, acaban reproduciendo varios equívocos procedentes de dicha ilusión en sus reflexiones sobre "la construcción del Reino de Dios".

En la elaboración de la tesis, aprendí múltiples cosas con mi orientador. Destaco dos puntos. Un día, Julio de Santa Ana me sorprendió con una afirmación desconcertante para mí. Me dijo que la TL, que se había convertido en excesivamente católica, ya no

[5] Petrópolis, Vozes, 1994; Madrid, Nueva Utopía, 1996.
[6] San José, DEI, 1994.

trataba de Dios como lo debe hacer una teología, sino que estaba preocupada sobre todo por la Iglesia. Los principales escritos tenían como objeto la vida de y en la Iglesia en su "disputa" con el Vaticano, o en lo referente a las comunidades de base. Al principio me quedé perplejo, sin embargo luego concordé con él. La segunda lección fue entender la teología no como un discurso "científico sobre Dios", sino como una "hermenéutica de la historia".

A primera vista estas dos ideas parecen contradictorias, mas no lo son. Ya San Tomás de Aquino decía que de Dios sabemos más de lo que no es que de lo que es. En este sentido, debemos —en especial luego de las consistentes críticas a las pretensiones de la razón humana efectuadas por distintos pensadores modernos y posmodernos— reconocer que no podemos conocer a Dios "en sí". Por otra parte, la teología no puede renunciar a su especificidad e identidad como teoría y disolverse en medio de tantas ciencias humanas y sociales que buscan analizar e interpretar la realidad humana y social. La teología como hermenéutica de la historia se esfuerza por comprender la dinámica de la historia humana, el funcionamiento de las sociedades y las relaciones interpersonales, en la perspectiva de Dios que se reveló en la "memoria histórica de los pobres" (P. Richard) recogida en la Bíblia.

d) Hugo Assmann

Un ejemplo significativo de esta forma de concebir la teología es el libro *La idolatría del mercado*, de Hugo Assmann y F. Hinkelammert. En él, Assmann critica teológicamente la idolatrización del mercado que ocurre en las teorías económicas liberales y neoliberales. Creo oportuno afirmar que tanto Assmann como Hinkelammert o Julio de Santa Ana no critican el mercado como tal, como muchas personas piensan erróneamente. Ellos no proponen una sociedad sin relaciones mercantiles, pues esto es imposible en las sociedades modernas y complejas. Lo que critican es la absolutización del mercado y la fe en que éste siempre producirá efectos no intencionales benéficos para la sociedad. De esta creencia procede la exigencia de sacrificios de vidas humanas (en términos de economistas, los "costos sociales") en nombre de las leyes del mercado. Ídolo es la institución humana elevada a la categoría de absoluto que exige sacrificios de vidas humanas.

A partir del reconocimiento de la imposibilidad de acabar con el mercado o con las metas y los planos sociales y de las críticas a la idolatría del mercado, Assmann propone diferentes temas para la reflexión que me han marcado durante los últimos años. Expondré nada más dos para que el/la lector/a se forme una idea acerca de mis preocupaciones actuales.

El primero es la crítica al optimismo antropológico de las izquierdas, incluyendo a los cristianos comprometidos con los pobres. Con frecuencia la izquierda no cree que si bien los seres humanos son capaces de ser solidarios, son asimismo egoístas; se mueven por intereses a menudo conflictivos y son seres de deseos y necesidades. Esto implica que, en el momento posterior a la revolución, las personas no serán totalmente solidarias, ni estarán libres de deseos que están por encima de las posibilidades sociales o históricas.

¿Hasta qué punto el ser humano es capaz de ser solidario con personas y grupos sociales que se hallan fuera de su círculo de relación? ¿Cómo podemos institucionalizar el "espíritu de solidaridad" para que funcione de un modo eficaz en una sociedad compleja, en un mundo globalizado? Éstos son algunos serios asuntos que hemos de enfrentar. Y, más aún, si añadimos a ello el hecho de que nuestras relaciones producen siempre efectos no intencionales, es fácil concluir que resulta humanamente imposible la construcción de una sociedad sin ningún sufrimiento, injusticia o dominación.

El segundo tema está unido al que hoy se conoce como teoría o paradigma de la complejidad. Conceptos como autoorganización, autorregulación, auto-poiésis, estructuras disipativas (provenientes de las nuevas teorías de la biología, química y física) o temas como relación sistema y ambiente, principio hologramático, relación cerebro-mente y otros muchos han transformado hondamente las ciencias naturales, al igual que las ciencias humanas y sociales. Assmann ha trabajado con estos conceptos y temas dentro de su ocupación primordial en la actualidad, el campo de la educación. Con todo, ha establecido el puente con la teología-economía.

Estos conceptos y temas van cargados de una nueva idea respecto a la vida, tanto la biológica como la humana y social. No olvidemos que una idea clave de la TL es la noción de que nuestro Dios es el Dios de la Vida. Hasta ahora los teólogos de la liberación han dado relevancia a la primera parte de la expresión, la noción de Dios. Tal vez sea el momento de que discutamos más sobre la noción de la "vida" para una comprensión más realista y "útil" para

nuestras prácticas políticas, sociales y eclesiales en favor de la vida de los/as pobres.

e) Juan Luis Segundo

Con respecto a la preocupación de Assmann por el proceso educacional (tema capital en la sociedad de hoy sustentada en la información y el conocimiento), deseo referirme en este punto a Juan Luis Segundo. Entre tantas lecciones aprendidas de sus obras, cito aquí un pequeño texto que me resultó decisivo para consolidar mi opción por esta forma de hacer teología. Lo cito de forma fragmentada: "La 'revelación divina' no es un depósito de informaciones correctas, pero sí un proceso pedagógico verdadero... Es un 'proceso', un crecimiento de la humanidad, y en él el hombre no aprende 'cosas'. Aprende a aprender" [7].

Si la revelación de Dios es un proceso pedagógico, la teología no puede ser una sistematización de verdades formuladas a priori, sobre Dios en sí, o sobre el proceso de liberación de los pobres. Al revés, debe ser un discernimiento crítico de los procesos de creación de ídolos dentro de las religiones e iglesias, o en la economía y política. Ha de ser una reflexión que señale y posibilite mejores lecturas de los procesos de humanización que acontecen en los diferentes espacios de nuestras vidas y sociedades. En otras palabras, una hermenéutica de la historia.

f) René Girard

Cuando aún estaba elaborando mi tesis doctoral, recibí una invitación de Hugo Assmann que fue otro acontecimiento en mi vida. La invitación era para participar de un diálogo con René Girard y algunos teólogos de la liberación relativo al tema del sacrificialismo. Acepté enseguida. Estaba trabajando sobre la crítica al sacrificialismo del mercado y conocía el pensamiento de Girard. Este encuentro se celebró en la ciudad de Piracicaba, en el interior del Estado de São Paulo, del 25 al 29 de julio de 1990. Participaron, entre otros, Leonardo

[7] Segundo, Juan Luis. *El dogma que libera: fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander, Sal Terrae, 1989, pág. 373.

Boff, Hugo Assmann, Julio de Santa Ana, F. Hinkelammert, G. Gorgulho. Fue una semana magnífica en todos los sentidos.

Después de algunos años, cuando me examinaba en el tribunal de mi tesis doctoral, no recuerdo bien si fue H. Assmann o J. de Santa Ana, pero uno de los dos me preguntó acerca de mis futuros proyectos teóricos. Respondí que tenía muchas ganas de comparar y, si fuera posible, realizar una síntesis de las teorías de Girard y Hinkelammert referentes al sacrificialismo.

Considero que las teorías de Girard sobre la relación entre lo sagrado y la violencia, que se torna más visible en el sacrificio y su explicación a partir del deseo mimético, son en realidad muy estimulantes. En una de mis permanencias en el DEI, empecé a articular estas cuestiones con una teoría defendida hacía mucho tiempo por Celso Furtado. Para él, una de las razones básicas para el dualismo social y la exclusión existentes en América Latina y el Caribe, es el deseo de la elite de nuestros países de imitar el patrón de consumo de las elites de los países ricos. Este deseo mimético no solo causa el dualismo social, la concentración de la renta y la exclusión social, sino que impide además la erradicación de la pobreza en nuestros países. Para Hayek, el "papa" del neoliberalismo, este deseo de imitación del consumo es el motor del crecimiento económico. Son dos posiciones aparentemente contradictorias, no obstante se complementan. En verdad, la imitación del patrón de consumo ha generado en América Latina y el Caribe un crecimiento excluyente y concentrador de la riqueza.

Es necesario tener claro que, en una sociedad de consumo como la nuestra, la presión para consumir cada vez más no es sencillamente un problema de "materialismo", en la medida en que las personas son juzgadas y situadas en la sociedad en función de su patrón de consumo. La identidad personal se encuentra hoy fuertemente ligada al consumo. Para ser reconocido como ser, se requiere disponer de determinados bienes de consumo. Cuando alguien busca consumir los mismos productos consumidos por los "modelos" de la sociedad, no está buscando apenas tener algo, está buscando "ser" alguien.

Este tema del deseo mimético de consumo ha aparecido igualmente en documentos y estudios importantes relacionados con la crisis ecológica y social en el mundo entero. Se está creando un consenso entre los críticos del actual modelo económico de que este patrón de consumo amenaza el ambiente y origina crisis sociales.

Por eso, urge cambiar el nivel de consumo vigente y romper con ese proceso de imitación.

El actual proceso de deseo mimético de consumo ha ocasionado sacrificios de vidas humanas. Al mismo tiempo, el hablar de cambio de deseo es aproximarse al campo de la espiritualidad, al tema de la conversión. Son temas teológicos fundamentales. Cabe a la teología dar su aportación a este debate que tiene lugar en diversos niveles del mundo entero.

Un resultado parcial de mis investigaciones sobre este tema fue publicado en el libro *Desejo, mercado e religião* [8]. Estimo que esta articulación entre teología, economía y antropología (con el tema del deseo) ha sido mi contribución más original entre mis trabajos publicados.

5. ¿Por qué hago teología?

Al inicio pensé colocar en esta última sección un resumen de mis actuales preocupaciones y proyectos de investigaciones. Sin embargo, al llegar al límite de las páginas fijado por los editores, me percato de que ya las he presentado a lo largo del relato de mis memorias. Ha sido un relato que me ha hecho mucho bien. Volví a algunos rincones de mi memoria que había olvidado.

Descubrí por qué continuo haciendo teología, a pesar de todo (derrotas de las izquierdas en América Latina y el Caribe y en el mundo; aumento de la exclusión social; iglesias preocupadas por el crecimiento numérico de sus fieles y que cada vez menos interesadas por las reflexiones teológicas serias y socialmente comprometidas, y por el compromiso profético con los hermanos más pequeños (cf. Mt 25), etc.). Pienso que sigo haciendo teología por causa de los rostros de los niños pobres pegados a la puerta, esperando a personas que los amen con gratuidad, que se preocupen de sus problemas y los ayuden a superar o a disminuir sus sufrimientos.

Pero los retos son muchos. Éstos y numerosos sufrimientos se originan en la insensibilidad de las personas, en la falta de políticas

[8] Petrópolis, Vozes, 1998; *Deseo, mercado y religión*. Santander, Sal Terrae, 1999; México D. F., Dabar, 1999. Traducción coreana: *Yokguwa Sijam, Grigo Sinhak* (Deseo, mercado y religión). Seúl, Il Wol Seo Kak, 2000.

públicas seriamente comprometidas con los/as pobres, en la falta de educación adecuada para nuestros patrones tecnológicos y culturales, en los programas de ajuste económico impuestos por los organismos económicos internacionales, en la forma actual de globalización económica, en el deseo de las personas de consumir más y más... Está claro que ninguna teología tendrá respuestas para todas estas cuestiones. Aun así creo con firmeza que si el cristianismo, como una tradición religiosa y espiritual, no es capaz de ofrecer su aporte específico para aminorar el sufrimiento de los/as pequeños/as, perderá el verdadero espíritu que lo mueve y abre al gran horizonte del reino de Dios. Sobrevivirá, solo, por la "inercia social".

Y esta aporte debe ser "razonable", vale decir, comprensible y aceptable para quienes no comulgan con nuestra fe. Tarea de la teología.

Capítulo II

El sujeto y la defensa de la vida de las víctimas

Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus treinta millones de muertos de hambre y desnutrición por año, no se convierte en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, aun en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas reales. Pasarán al lado del hombre real. Por eso, como observaba un participante del encuentro de Buenos Aires, 'es necesario salvar la teología do su cinismo'. Porque realmente frente a los problemas del mundo de hoy, muchos escritos de teología se reducen a un cinismo [1].

[1] Assmann, Hugo. *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1976 (2a. ed.), pág. 40. Assmann escribió este texto —probablemente uno de sus párrafos

1. Teología e indignación ética

En el inicio de los años setenta, un grupo de teólogos latinoamericanos y caribeños presentó al mundo y a las iglesias cristianas una teología con dos novedades epistemológicas: una nueva metodología y la perspectiva de los pobres. Esta teología recibió el nombre de teología de la liberación (TL). En este momento de profunda crisis de esta teología, pienso que lo esencial de esta propuesta teológica no fue ni es su nombre ni el objetivo histórico manifestado en éste: la *liberación* de los pobres. Pero sí, esas dos novedades epistemológicas.

Desde el principio, los/as teólogos/as de la liberación dejaron bien claro que la TL era y es un momento segundo. El primer momento es la praxis de liberación que nace de la indignación ética frente a situaciones en que seres humanos son reducidos a una condición subhumana. Indignación ética lo suficientemente fuerte para llevar a las personas a asumir riesgos y dolores de otros/as, y que era percibida como una experiencia espiritual, la de encontrar la persona de Jesucristo en el rostro de las personas aplastadas y oprimidas.

Esta relación intrínseca entre la TL y la praxis fue vista como una de las diferencias esenciales entre la TL y otras teologías. Es claro que se reconocía que las teologías "tradicionales" también proponían una relación con la práctica cristiana. Pero como escribió Assmann, "las estructuras fundamentales del lenguaje teológico tradicional no son históricas. Sus categorías determinantes buscan establecer la verdad en sí, sin la conexión intrínseca con la praxis. La praxis es vista como algo posterior, derivada, como 'aplicación' de la 'verdad' preexistente a lo real" [2].

Pienso que rescatar o recordar esta intuición fundadora y original de la TL es central, ya que con frecuencia nos vemos tentados a buscar únicamente en los libros (aunque sea en el "Libro Sagrado") o en teorías de "moda", alguna "verdad", anterior o desvinculada de los problemas concretos de la praxis, que nos ilumine y ayude a superar la crisis en que se halla sumergida la teología latinoamericana y caribeña. En otras palabras, la TL no puede querer resolver sus impases mediante análisis y/o deducciones del concepto de

más citados, mundo afuera— en 1971. Treinta años después, el texto continúa siendo actual.

[2] *Ibid.*, pág. 63.

Dios o de otro concepto, sino a partir de las experiencias de Dios dentro de la historia y del análisis crítico de los conceptos con los cuales interpretamos tales experiencias.

Proponer hacer una teología intrínsecamente ligada a la praxis no quiere decir abandonar el rigor del pensamiento. Todo lo contrario. Para Gustavo Gutiérrez, por ejemplo, esta teología debe ser "un pensamiento crítico de sí mismo, de sus propios fundamentos" con "una actitud lúcida y crítica en relación con los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana", para que así sea necesariamente "una crítica de la sociedad y de la Iglesia en cuanto convocadas e interpeladas por la palabra de Dios" [3]. En ese sentido, él sostiene que la teología cumple su función liberadora del ser humano y de la comunidad cristiana en la medida en que les evita "todo fetichismo e idolatría" [4].

Hablar de esta relación intrínseca entre la praxis de liberación y la TL puede parecer algo trasnochado, "fuera de moda", pues pocos usan todavía la expresión "praxis de liberación" o incluso "liberación de los pobres". El derrumbe del bloque socialista, la crisis de los movimientos populares en América Latina y el Caribe, el bombardeo de los medios de comunicación que todos los días anuncian que no hay salida o alternativas fuera del sistema de mercado capitalista o el deseo de imitar el suceso de los "espectáculos religiosos", parecen haber sepultado para siempre estas expresiones. Debemos reconocer que realmente existía una expectativa exagerada respecto a la liberación de los pobres, asunto que trataremos más adelante. Con todo, el momento primero de la TL nunca fue esta expectativa; o por lo menos no era a eso que los teólogos se referían. El momento primero siempre fue la práctica, en la época llamada de liberación, que nacía de la experiencia espiritual de encontrar a Jesucristo en el rostro de las personas oprimidas. En otras palabras, el momento primero fue y es el servicio de la defensa de la vida y la dignidad de los/as pobres/víctimas. En los años setenta y ochenta, este servicio era visto y nombrado como praxis de la liberación, sin embargo esta designación no agota la riqueza y las posibilidades que pueden surgir de esa experiencia, ni hay una única forma de interpretar esta expresión. En

[3] Gutiérrez, Gustavo. *Teologia da Libertação. Perspectivas.* Petrópolis, Vozes, 1986 (6a. ed.), pág. 23.

[4] *Ibid.*, pág. 25. Vale la pena destacar que la crítica de la idolatría y del fetichismo no es dirigida solamente a los sistemas opresores, sino también a las comunidades cristianas y a los movimientos populares.

palabras de Gutierrez: "La teología es reflexión y actitud crítica. Primero es el *compromiso de la caridad*, del servicio. La teología viene *después*, es un acto segundo" [5].

Este hecho un poco extraño en relación con los "lenguajes de la liberación", nos muestra que vivimos en una época muy distinta a la de los años setenta y ochenta. Más aún, nos revela la insuficiencia del lenguaje "tradicional" de la TL para interpretar y expresar las experiencias de fe de las personas que hoy sienten indignación ética frente a la masiva exclusión social, otras maneras de opresión de los seres humanos y de la destrucción ambiental. A finales del decenio de los sesenta, época de gestación de la TL, Rubem Alves, en su tesis doctoral *Para una teología de la liberación*, señalaba que "el lenguaje del hombre constituye un espejo de su historicidad. Él no emerge simplemente del metabolismo que se da entre el ser humano y su mundo, sino que es proferido como una respuesta a las situaciones concretas en las cuales el hombre se encuentra... Él contiene la *interpretación humana* del mensaje y del desafío que éste lanza al mundo, afirmando lo que él cree que sea su vocación, su lugar, sus posibilidades, su dirección y su función en el mundo". Y que "la aparición de un nuevo lenguaje anuncia, por consiguiente, el nacimiento de una nueva experiencia, de una nueva autocomprensión, una nueva vocación y consecuentemente, de un hombre y de una comunidad diferentes" [6]. La TL fue este nuevo lenguaje de una nueva autocomprensión de una parcela de la comunidad cristiana en América Latina y el Caribe, y en el mundo. Aun así, en la actualidad experimentamos un cierto agotamiento de este lenguaje en el modo como fue construido en la década de los setenta.

Particularmente considero que es posible renovar este lenguaje, desde el que algunos problemas estructurales de la TL sean resueltos [7]. No obstante, pienso asimismo que lo más importante no es la "supervivencia" o no de la TL, sino la continuidad de una producción teológica que reflexione críticamente a partir y sobre la práctica de la caridad/servicio que nace de la indignación ética frente a situaciones y lógicas que reducen el ser humano a una condición infrahumana, y que para eso mantenga la perspectiva de las víctimas en su quehacer teológico. Esto es, la formulación de

---

[5] *Ibid.*, pág. 24. El primer énfasis es mío.

[6] Alves, Rubem. *Da esperança*. Campinas, Papirus, 1987, págs. 46s.

[7] Para algunos de estos problemas, vide Sung, Jung Mo. *Economía: tema ausente en la Teología de la Liberación*. San José, DEI, 1994.

lenguajes religiosos y teológicos que posibiliten una mejor expresión y comprensión crítica de la experiencia de fe, la indignación ética y el compromiso en defensa de la vida de las víctimas.

Para eso, precisamos asumir el desafío permanente de reflexionar críticamente nuestros presupuestos y conceptos. En este texto deseo contribuir a esta tarea con algunas consideraciones en torno al concepto de "sujeto histórico", que siempre estuvo asociado al de la liberación de los pobres.

2. Indignación ética y sujeto

La experiencia fundacional de lo que la TL llamó momento primero es, como vimos, la indignación ética. Por más graves que sean los problemas sociales, no todas las personas sienten esta indignación ética. Hay aquellas que no la sienten debido a que no perciben más a las personas victimadas, esto porque sencillamente las excluyeron de su campo de sentido/visión, o porque ya no las consideran personas. Existen de igual modo aquellas a las que la visión del sufrimiento de las víctimas las incomoda, pero esa incomodidad no llega a la indignación ética y con el tiempo la olvidan.

¿Qué acontece cuando alguien siente esta indignación ética? Es claro que resulta imposible responder plenamente a esta pregunta. Cada experiencia es diferente de las otras y presupone los mundos y las historias de las personas envueltas. Pese a ello, apuntamos dos aspectos para nuestra reflexión.

Para que una persona pueda indignarse frente a una situación en la que alguien está siendo tratado o reducido a una condición subhumana, se requiere que aquella persona reconozca la humanidad de éste. Sin tal reconocimiento no hay indignación ética, pues nadie se indigna frente a una situación en que un ser subhumano es tratado como subhumano. Muchas personas no se indignan frente a estas situaciones por la sencilla razón que ellas no consiguen "ver" y reconocer esa humanidad.

La dificultad para reconocer la humanidad de las víctimas de tales situaciones tiene que ver con la dificultad para distinguir el lugar y papel social de estas personas, de su dignidad como seres humanos. Y es que cada vez más se confunde la dignidad humana con el lugar social. En una cultura de consumo, el patrón de consumo es el factor determinante en la definición de la identidad y el reconocimiento de la dignidad de los individuos. Los no-consumido-

res son vistos como no-personas. Cuanto más bajo el lugar que ocupan en la jerarquía socio-cultural, menos humanos.

En la indignación ética, en cambio, la humanidad de las personas es reconocida más allá de su papel o lugar social. Las personas son reconocidas en la gratuidad, vale decir, con independencia de su capacidad de consumo, condición social, sexual, étnica, religiosa, etc. En un caso extremo, si en nuestra sociedad encontramos, por ejemplo, una mujer pobre, negra, lesbiana, prostituta, con SIDA, deficiente física, fea y vieja, y aun así logramos ver en ella un ser humano con su dignidad fundamental, tenemos realmente una experiencia espiritual de la gracia (reconocimiento en la pura gratuidad, más allá de toda convención social) y de fe (ver lo que es invisible a los "ojos del mundo").

En nuestra sociedad, marcada por la búsqueda desenfrenada del suceso como forma de "justificar" la existencia humana, este reconocimiento gratuito entre sujetos en la relación sujeto-sujeto, "cara a cara", es una verdadera experiencia espiritual de la gracia y de la justificación por la fe. Es una experiencia que justifica la existencia no solo de la persona oprimida, sino igualmente la de quien siente la indignación. Razón por la cual tal experiencia es percibida como libertadora tanto para quien siente la indignación, como para la víctima que es reconocida como persona. Por eso, la experiencia de la indignación ética que lleva al compromiso social fue y debe ser interpretada como una verdadera experiencia espiritual.

Un segundo aspecto relevante es el horizonte del deseo utópico que está presupuesto en la indignación ética. Se trata del horizonte utópico de una realidad donde las personas son reconocidas y respetadas independientemente de su condición social, que nos hace ver la situación actual como éticamente inaceptable y como una situación que debe ser transformada. Sin este deseo de un mundo distinto, no sentiríamos la indignación. A la vez, la indignación es la que nos permite "ver" este horizonte utópico.

En un primer momento, este horizonte se nos aparece como una imaginación utópica, esto es, como la imaginación de un mundo libre de todas las formas de opresión y de objetivación del ser humano. Después, esta imaginación es trabajada y se nos revela como un "proyecto" de nueva sociedad. Algunas veces, en ambientes cristianos, como "proyecto de Dios".

En la medida que este horizonte (imaginativo o "proyecto utópico") es lo que nos permite comprender la realidad actual como inaceptable y modificable y es, al mismo tiempo, objeto de deseo,

pasamos a creer —porque deseamos— que él es factible, plenamente realizable dentro de la historia. Del deseo que él sea posible, pasamos a creer que es posible. Y, algunas veces, el deseo nos lleva a creer que no solo es posible, sino que además es inevitable.

Y, al pensarlo como realizable, nos enfrentamos con la necesidad de un sujeto que realice o "construya" este horizonte/proyecto dentro de la historia. Aquí emerge la utilización de conceptos como "sujeto histórico", "sujetos de la historia", "protagonista/s de la historia".

Estos dos aspectos de la indignación ética, aspectos complementarios y relacionados de manera intrínseca, nos muestran dos nociones o facetas del sujeto: a) el sujeto que es reconocido y se reconoce mutuamente con los otros, más allá de todos los papeles o lugares sociales; b) sujeto constructor o realizador en plenitud del horizonte utópico o del proyecto de una sociedad totalmente nueva, la nueva Tierra, el nuevo ser humano.

Queremos ahora proponer algunas reflexiones acerca de este concepto de sujeto.

3. Sujeto histórico y condición humana

El concepto de sujeto histórico marcó tan hondamente a la TL y a las comunidades cristianas comprometidas con la vida de los pobres, que cuando este concepto entró en crisis a partir de la caída del bloque socialista, surgieron diversas tentativas de recuperarlo. Quizá la forma más recurrente fue el uso de la expresión "nuevos sujetos históricos" o "nuevos sujetos emergentes". Reconociendo la crisis del concepto de sujeto histórico que hacía referencia a la clase obrera o a los pobres, muchos presentaron a otros grupos sociales (como mujeres, negros, indígenas...) como los nuevos sujetos. Con eso, preservaron el concepto de sujeto histórico y nada más modificaron la definición concreta de quién seria este sujeto.

Otro modo de intentar preservar este concepto viene del diálogo con las nuevas teorías de la física. Frey Betto, una de las personas más influyentes en la izquierda cristiana latinoamericana y caribeña, es uno de los autores de esta línea. Él, por ejemplo en su artículo *Indeterminación y complementariedad*, [8] propone un diálogo con la

[8] Artículo disponible en Internet: www.ufba.br, en la revista *Interfaces*, Vol. 1, No. 1 (jul.-dez., 1997).

física cuántica para formular nuevos paradigmas con miras a superar la crisis de las utopías. Y en la última parte del artículo, que lleva un subtítulo significativo, *Rescate cuántico del sujeto histórico*, da a entender que este sujeto tendría la misión de "enfrentar el gran desafío de hacer que el capital —en la forma de dinero, de tecnología y de saber—, esté al servicio de la felicidad humana, rompiendo las barreras de las discriminaciones raciales, sociales, étnicas y religiosas. Entonces, reencontraremos las veredas que conducen al jardín del Edén".

No deseamos discutir aquí si vivimos en verdad la crisis de las utopías, o si vivimos más bien la victoria de una utopía —la capitalista— sobre las demás; ni si es posible para el ser humano llegar al jardín del Edén, es decir, construir una sociedad plenamente paradisiaca y justa; o si las teorías de la física cuántica pueden ser transpuestas de manera tan directa al campo de las relaciones humanas y sociales. Lo que queremos con este texto es llamar la atención sobre el peso y la importancia del concepto sujeto histórico en la tradición moderna, en particular entre los cristianos latinoamericanos y caribeños comprometidos con la liberación de los pobres.

El concepto moderno de sujeto histórico hunde sus raíces en la tradición judeocristiana que elaboró una noción de Dios como "sujeto de la historia", como un Dios que estando fuera de la historia y del mundo la dirige o la determina. El Dios trascendente, que está más allá de los límites del mundo humano, era visto como sujeto y la historia como objeto de su voluntad y acción. El mundo moderno sustituyó esta noción de Dios como sujeto de la historia por la del ser humano como sujeto de la historia. La secularización, en este sentido, puede ser entendida como un proceso de desencantamiento del mundo y de reencantamiento del ser humano. La modernidad usurpa de Dios la imagen de sujeto y la transfiere al ser humano. En este sentido, Alain Touraine expresa que "al entrar en la modernidad, la religión explota, pero sus componentes no desaparecen. *El sujeto, cesando de ser divino o de ser definido como la Razón, se torna humano, personal*, se torna una cierta relación del individuo o del grupo con ellos mismos", y que el "sujeto de la modernidad no es otro que el descendiente secularizado del sujeto de la religión"[9].

Con esta profunda transformación, una auténtica revolución antropológica, la historia pasa a ser vista como un objeto en la

[9] Touraine, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis, Vozes, 1994, págs. 324 y 225.

relación con el ser humano. En la construcción del concepto de sujeto de la historia ocurre, simultáneamente, la construcción del concepto de historia como objeto a ser construido por el sujeto-humano. En los primordios de la humanidad, predominó la noción del destino escrito por los dioses o por los espíritus de la naturaleza, no existiendo todavía la noción de historia. Con el tiempo apareció la noción del mal ético, el pecado, y, con eso, la noción de la libertad humana, dando origen a la noción de historia. El Antiguo Testamento es un ejemplo de esta ruptura cultural, de la visión de la historia como una tensión entre la voluntad divina y la humana. No obstante, durante la mayor parte del tiempo la historia humana fue percibida como definida por los dioses o por la Razón. Con la modernidad surge esta novedad: la percepción de la historia como siendo construida por sujetos humanos.

Agnes Heller indica que con el Renacimiento brota un concepto dinámico del ser humano y la noción de historia del desarrollo personal y de la sociedad. Y, con eso, "la relación entre el individuo y la situación se vuelve fluida; el pasado, el presente y el futuro se transforman en creaciones humanas. Esta 'humanidad', con todo, constituye un concepto generalizado, homogéneo. Es en este momento que la 'libertad' y la 'fraternidad' nacen como categorías ontológicas inmanentes. El tiempo y el espacio se humanizan, el infinito se transforma en una realidad social" [10].

En la construcción de la historia por el sujeto humano moderno, la razón desempeña un papel central. El individuo se convierte en sujeto en la medida que crea un mundo regido por leyes racionales e inteligibles para el pensamiento humano. Y esa creación de un mundo racional es vista como la realización del progreso que nos llevaría al "jardín del Edén". El Dios-ordenador del mundo y de la historia es reemplazado por el sujeto humano ordenador del mundo y de la historia conforme la razón.

No solamente cambia el concepto de ser humano, de sujeto y de historia, sino asimismo la "localización" del Paraíso, del horizonte utópico. El sujeto histórico es el constructor de la historia que debe desembocar en la plenitud. El Paraíso medieval, que era esperado en el más allá de la historia humana, es traído al interior de la historia, en el futuro. Ocurre un proceso de inmanentización de la escatología medieval. El sujeto humano "construye" la historia,

[10] Heller, Agnes. *O homem do renascimento.* Lisboa, Ed. Presença, 1982, pág. 9.

la "ordena", para que por medio del progreso lleguemos a la superación de todas las contradicciones humanas y sociales, a la armonía plena entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza. Lo que Marx llamó construcción del Reino de la Libertad, y muchos cristianos *construcción* del Reino de Dios.

Pienso que la insistencia en mantener, recuperar o reformular el concepto de "sujeto histórico" sin cuestionar sus presupuestos, tiene mucho que ver con este fuerte deseo de ver realizarse este horizonte utópico dentro de nuestra historia.

Autores como Franz Hinkelammert y Hugo Assmann han escrito numerosos textos criticando esta "ilusión trascendental": creer que es posíble con acciones humanas finitas construir un mundo pleno que presupone conocimiento, tiempo y espacios infinitos. Ilusión ésta que forma parte del meollo de los proyectos de mercado perfecto del neoliberalismo, de la planificación perfecta del socialismo de modelo soviético y hasta de muchos proyectos de "construcción del Reino de Dios". El problema de esa ilusión no se reduce al campo teórico; ella engendra sistemas sacrificiales, sistemas e instituciones sociales que exigen sacrificios de vidas humanas como "costo necesario" para alcanzar el "paraíso", la "redención" de la historia y de la humanidad.

Además de esta "ilusión trascendental" y el consecuente sacrificialismo, existe un problema teológico subyacente que trataremos con brevedad. La noción de Dios que se halla en el origen y, de cierto modo, continúa subyacente en la noción de ser humano como sujeto de la historia, es la de ordenador del mundo y la historia. Toda plenitud, todo orden social o natural plenamente armonioso, es concebida como un orden exento del mal y del conflicto.

El pensamiento occidental, o buena parte de él, fue influido por una de las características centrales de la filosofía griega: la búsqueda de Dios como el fundamento del orden. En esta perspectiva, tal filosofía pensaba que el ser humano realizaba su destino en el grado en que ocupaba su lugar en el orden cósmico, sometiéndose al orden universal establecido y movido por Dios. Ahora bien, la indignación ética no nace por causa de la conciencia de la no-realización del "destino" o del orden preestablecido. La indignación ética —y aquí deseo subrayar el carácter ético de la indignación— nace del reconocimiento de la humanidad de la persona que está siendo negada en la relación y/o en el sistema social. Es de la experiencia del "cara a cara" que brota la contestación a las injusticias y los males del mundo. Una indignación surgida de alguna teoría, sin esta expe-

riencia fundacional del "cara a cara", no dura mucho, cae en el olvido o desaparece en medio de alguna racionalización pragmática.

Es de la experiencia del reconocimiento mutuo, de la relación sujeto-sujeto más allá de toda y cualquier institucionalización necesaria para una vida en sociedad, que emerge la convicción de que en esta indignación ética experimentamos la gracia de Dios que es Amor. La experiencia de Dios como Amor, que únicamente acontece en las relaciones de gratuidad y libertad, no puede ser explicada y sistematizada por filosofías u otras teorías que precisan, por su constitución, de relaciones lógicas necesarias. El Dios experimentado por el pueblo bíblico es distinto de los dioses de los filósofos o los teólogos que solo conocen el concepto de Dios y buscan en Dios el fundamento del orden perfecto.

Como señala José Comblin, "en la Biblia, todavía, todo es diferente porque Dios es amor. El amor no funda el orden, sino el desorden. El amor quiebra toda estructura de orden. El amor funda la libertad y, por consiguiente, el desorden. El pecado es consecuencia del amor de Dios" [11]. Decir que Dios es Amor es decir que la vocación humana es la liberad y que nosotros nos realizamos como seres humanos viviendo la libertad y el amor.

Solo hay libertad, si hay posibilidades de equivocarse. Solo hay amor, si somos capaces de perdonar los errores de las personas amadas. El orden social perfecto, la nueva sociedad sin sufrimiento, opresión e injusticia, de armonía perfecta, además de que su construcción al interior de la historia es imposible, tampoco ha de ser deseada. ¡Eso mismo! No debemos desear la construcción de este orden social "perfecto". Lo que anhelamos es un *horizonte utópico* del Reino de Dios, recordando siempre que tal horizonte, como todo horizonte, apenas es alcanzable por los ojos de los deseos, pero es imposible de ser alcanzado por nuestros pasos humanos. Lo que podemos y debemos construir es una sociedad más justa, más humana, más fraterna..., la cual siempre convivirá con la posibilidad de errores y problemas, intencionales o no.

El cristianismo no es una propuesta de salir del mundo, de las contradicciones y posibilidades inherentes a la condición humana; por el contrario, es una propuesta de amar nuestra condición humana y vivir la libertad y el amor dentro de los límites del condicionamiento

[11] Comblin, José. *Cristãos rumo ao século XXI: nova caminhada de libertação.* São Paulo, Paulus, 1996, pág. 65.

humano. Es la experiencia de lo definitivo, de lo absoluto, al interior de lo provisional de la historia humana. Es la propuesta de fe en un Dios que se vació de su divinidad y se hizo humano, se hizo siervo (cf Fl 2,7). ¡Éste es el escándalo del cristianismo!

A menudo tengo la impresión de que en la TL, al revalorizar el Éxodo en la teología cristiana, con frecuencia acabamos superestimando las posibilidades históricas. Una de las grandes contribuciones del Antigo Testamento a la historia del pensamiento fue la de dislocar el centro de la revelación de Dios de la naturaleza hacia las relaciones éticas. O sea, pasar de una concepción de destino a la noción de historia humana. Dios dejó de ser buscado primordialmente en la naturaleza para ser buscado en las relaciones de justicia dentro de la historia humana. Una ruptura significativa del cristianismo con respecto al judaísmo no ocurre en la vuelta a la naturaleza o al destino, cuanto en el reconocimiento de los límites de la historia humana. En otras palabras: al reconocer que un derrotado, un crucificado, es el Resucitado, el Mesías prometido, el cristianismo reconoce que Dios no rompe con los límites de la historia y de la condición humana. Reconoce que la liberación prometida por Dios no puede romper con la libertad humana, ni con la condición humana, pues si así fuera, tal liberación no nos traería la libertad, ni sería una liberación usufructuada por seres humanos. En la paradoja de un Dios crucificado, de un Mesías-liberador derrotado, se funda el cristianismo y la propuesta de luchar por la vida y dignidad de las personas víctimas de sistemas y relaciones sociales dominantes —vale decir, de los victoriosos—, aunque en el campo político y el social conozcamos más derrotas que victorias. Es decir, en vez de leer el evento Jesucristo desde el paradigma del Éxodo, debemos leer el Éxodo a partir del evento crucifixión-resurrección de Jesús de Nazaret.

Si estas reflexiones tienen algún fundamento, y pienso que no estoy totalmente equivocado, esto nos obliga a repensar con seriedad el concepto de sujeto histórico en nuestra teología y en nuestras prácticas sociales y pastorales.

4. Sujeto y autoorganización

Un segundo aspecto problemático de la noción de sujeto histórico es que el concepto de sujeto aparece contrapuesto al objeto-historia. La historia es vista como un objeto a ser construido o

moldeado por las acciones humanas. Hace ya mucho tiempo, las ciencias sociales vienen criticando esta noción subyacente en muchas teorías políticas o sociales. La historia o la sociedad es un "objeto" muy particular, en la medida que el sujeto de la relación es una parte, está en el interior, del "objeto" historia o sociedad y es, al mismo tiempo, influido o determinado (dependiendo de la corriente de pensamiento) por este mismo objeto, sea objeto de estudio o de transformación. Por eso, la relación sujeto-objeto no podría ser aplicada así no más al campo de la historia o de la sociedad como un todo.

Nuevos conceptos están adquiriendo fuerza en el campo de las ciencias sociales y naturales y cuestionan aún más esta noción de sujeto histórico, o de sujeto constructor de la historia. Se trata de conceptos como autoorganización, autorregulación, autopoiésis y estructuras disipativas provenientes de diversos campos del saber como la biología, física, química, cibernética, y que influyen a las ciencias humanas y sociales [12].

No es objetivo de este artículo desarrollar reflexiones sobre estas nuevas teorías. Por eso, al igual que por problemas de espacio y tiempo, solamente consideraremos de manera breve algunas ideas. Esta brevedad también vale para los puntos siguientes.

Hugo Assmann, en el excelente glosario que ocupa la parte central de su libro *Reencantar la educación*, explica el vocablo "autoorganización" diciendo que este concepto se refiere a la "dinámica de emergencia espontánea de patrones de orden y caos en un sistema, debido a las relaciones recurrentes internas del propio sistema y/o a las interacciones del mismo con su medio ambiente. Con el surgimiento de esas cualidades emergentes, aumenta la complejidad" [13]. Sin duda, es un lenguaje extraño para quien no está acostumbrado a estas nuevas teorías.

Estos conceptos y teorías son ahora utilizados como nuevas metáforas o como instrumentos de análisis de los fenómenos y las dinámicas sociales. No obstante, es bueno recordar que la teoría del orden espontáneo es muy antigua y tiene una larga tradición en la historia del pensamiento social. Es incluso anterior al concepto de evolución de Darwin, pero apenas adquirió fuerza en el pensamien-

---

[12] Como ejemplo de cientistas sociales que utilizan o dialogan con estos conceptos, N. Luhman, Paul Krugmann, Pablo Navarro e I. Wallerstein. Los dos últimos autores poseen diversos textos disponíbles en Internet.

[13] Assmann, Hugo. *Reencantar a educação*. Petrópolis, Vozes, 1998, pág. 134.

to social a partir de la década de 1970. Tal teoría se basa en la noción de que la mayoría de las cosas que producen beneficios generales en los sistemas sociales o que posibilitan la reproducción de éstos, son fruto de efectos no intencionales de las acciones humanas, o sea, no se encuentran bajo el control consciente y directo de las personas o de planes conscientes.

Este concepto de autoorganización o de orden espontáneo nos plantea una cuestión importante en nuestro reto de repensar la noción de sujeto subyacente en nuestras prácticas en favor de la vida y la dignidad de las víctimas (antes conocidas como prácticas de liberación), así como en nuestras teologías.

Para ser breves cito un provocativo texto de Assmann, asumiendo los desafíos que plantea. Él, que en los años setenta estaba radicalmente contra el mercado, afirma lo siguiente:

> Entre las cosas innegables, en el terreno de las interacciones humanas en sociedades complejas, está la existencia y funcionalidad de sistemas dinámicos parcialmente autorreguladores en lo que se refiere a los comportamientos humanos. En la economía, esa cuestión tiene un nombre, que para muchos sectores de izquierda mal adquirió densidad hasta hoy: el mercado. ¿Sabemos conjugar conciencia social y sujeto ético con la (parcial) autorregulación del mercado?
> Aceptar, de manera crítica pero positivamente, el mercado, sin desistir de metas solidarias, exige una nueva reflexión sobre la propia concepción del sujeto ético, individual y colectivo... Se trata de pensar conjuntamente las opciones éticas individuales y la objetivación, material e institucional, de valores, bajo la forma de normalización de la convivencia humana con fuertes connotaciones autorreguladoras [14].

Para evitar posibles malentendidos, conviene resaltar aquí una diferencia capital entre el uso de conceptos como autoorganización, autorregulación o de orden espontáneo hecho por Assmann, y el de autores neoliberales o liberales, como P. Krugman. Para los últimos, el mercado es un orden espontáneo que siempre produce el mejor resultado posible. Assmann, en cambio, reconoce la existencia de la autorregulación en sistemas complejos (sociales o naturales) y asimismo sus aspectos positivos, a la vez que critica esa fe ciega de los neoliberales en el mercado que no les permite ver los efectos negativos de este proceso. Razón por la cual criticó

[14] Assmann, Hugo. *Metáforas novas para reencantar a educação*. Piracicaba, Unimep, 1996, pág. 64 (el énfasis es nuestro).

la *idolatría* del mercado [15], esto es, la sacralización del mercado, pero no el mercado como tal.

5. Sujeto, actor social y liberación

Vimos arriba que la experiencia de la relación sujeto-sujeto, la relación "cara a cara", es uno de los aspectos básicos de la experiencia fundacional a la que nos estamos refiriendo y conforma uno de los dos modos de comprender el concepto de sujeto en la praxis de liberación. Hasta aquí tratamos más de la noción de sujeto como constructor de la historia; ahora retomaremos ciertos aspectos de la noción de sujeto que atañen a dicha relación "cara a cara".

Hablar del sujeto como sujeto, vale decir, del ser sujeto que experimentamos en la relación cara a cara, es una tarea imposible. Pues, "cuando se habla del sujeto, él es tratado como objeto hasta en el momento en que el sujeto habla de sí mismo. Cuando se actúa en el ámbito de las instituciones, se está actuando sobre hombres transformados en objetos de las instituciones, aunque se trate del hombre destacado como superior de todo el sistema institucional" [16].

Eso no quiere decir que sea imposible vivenciar el ser sujeto, sino únicamente que toda teoría y toda institución son, de cierta forma, una mala teoría y una mala institución porque tratan al ser humano sujeto como un objeto. Con todo, como no podemos vivir sin el lenguaje y sin institución, lo que podemos y debemos hacer es distinguir el concepto de sujeto del actor social, o individuo "viviendo" un papel social en una dada relación institucionalizada. El ser humano, el individuo, es un sujeto que transciende a todas sus objetivaciones en el lenguaje y las instituciones. El individuo no puede vivir sin instituciones y papeles sociales, pero el sujeto no es la suma de tales papeles, mucho menos se identifica con un único papel. Instituciones totalitarias, opresivas, tratan de negar la sujeticidad (la calidad de ser sujeto) del individuo reduciéndolo a

[15] Assmann, Hugo/Hinkelammert, Franz. *A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia.* Petrópolis, Vozes, 1989.

[16] Hinkelammert, Franz. *A crítica da razão utópica.* São Paulo, Paulinas, 1988, pág. 282 (orig. castell.: *Crítica a la razón utópica.* San José, DEI, 1984).

un papel social o a un conjunto de papeles, objetivándolo dentro del sistema.

Tomemos como ejemplo la reducción del individuo a un actor económico. Cuando el sistema de mercado capitalista dice a una persona excluida del mercado que ella no tiene derecho a comer y por lo tanto a vivir, por cuanto no es consumidora (carece de dinero para vivir el papel de consumidora), acontece la negación de la sujeticidad de esa persona y su reducción a un papel económico. Lo mismo ocurre cuando un trabajador es tratado como un simple objeto en la cadena de producción.

Frente a situaciones semejantes, no es raro oír a personas protestando: "¡soy pobre, pero también soy hija/o de Dios!". Esto es, reclamando ser un sujeto anterior a toda y cualquier institucionalización que la objetiva en un papel social.

El ser sujeto no se manifiesta en lo cotidiano, cuando vivimos nuestros papeles sociales como padres, maridos o esposas, profesores o consumidores. El ser sujeto se manifiesta en la resistencia a las formas concretas de dominación, cuando el individuo resiste a ser reducido a un mero papel social o a un conjunto de papeles. Esto vale tanto para alguien que ocupa un lugar alto en una institución, como para aquel que se halla en el nivel más bajo.

Para que esa resistencia acontezca, la persona precisa negar las racionalizaciones legitimadoras producidas por las instituciones. Racionalización que es irracional, pues reduce el sujeto a un objeto. Por eso, algunos autores, como Hinkelammert, piensan ahora el concepto de liberación no apenas como la anticipación del Reino de Dios mediante la edificación de sociedades más justas y humanas, sino también como la recuperación del ser humano como sujeto. En palabras de Hinkelammert: "cuando hoy hablamos de la vuelta del sujeto reprimido y aplastado, hablamos del ser humano como sujeto de esta racionalidad, que se enfrenta a la irracionalidad de lo racionalizado. En esta perspectiva, la *liberación* llega a ser la recuperación del ser humano como *sujeto*" [17].

Cuando el individuo se manifiesta y se experimenta como sujeto en la resistencia a las relaciones opresivas, él se puede reconocer como sujeto y, simultáneamente, reconocer el ser sujeto de otras personas más allá de todo y cualquier papel social. Es lo que al inicio hablábamos de la experiencia de la gratuidad en la relación cara a

[17] Hinkelammert, Franz J. *La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de globalización*. Disponible en Internet: www.dei-cr.org/tema.htm (el énfasis es mío).

cara. Si no podemos hablar del sujeto como sujeto, ni construir instituciones donde las personas no sean objetivadas, podemos vivir nuestro ser sujeto en la resistencia-lucha y en la relación sujeto-sujeto.

Esto significa que el ser sujeto se encuentra íntimamente ligado a la resistencia y a la lucha contra las instituciones objetivantes y dominadoras. El problema es que para luchar necesitamos "canalizar" nuestra resistencia y lucha a través de algún grupo o movimiento social o eclesial. O sea, para vivir nuestro ser sujetos en la resistencia y en la lucha contra las instituciones opresivas, precisamos participar de otra institución, precisamos actuar como actores sociales. Es claro que debemos luchar para que tal institución sea menos opresiva y dominadora que la institución o sistema social contra los que estamos luchando. Aun así, participar de una institución es vivir un papel social y obedecer, por lo menos mínimamente, las reglas institucionales que nos objetifican. Al hacerlo, el sujeto se reduce de nuevo a un actor social, a un papel transformador de las relaciones sociales, aunque "reductor" de su ser sujeto. Esta es una tensión imposible de ser superada. Por eso, ser sujeto de una forma plena es también inalcanzable al interior de nuestra historia.

En el caso de grupos sociales, cuando las personas se unen para protestar y resistir contra la negación de su dignidad humana, podemos decir analógicamente que ellas forman una comunidad-sujeto. Pero cuando este grupo social comienza a luchar para hacer valer sus derechos, pasa a actuar como actor social colectivo.

El único modo de preservar nuestra calidad de sujetos es no aceptar ser reducidos a ningún papel social, por más importante, "santo" o "revolucionario" que éste sea; y no aceptar la sacralización de ninguna institución o sistema social. Es la necesidad de la crítica de la idolatría y del fetichismo que vimos más arriba en el texto de Gutiérrez.

6. Tensión entre lo micro y lo macrosocial

La experiencia de ser sujeto en el encuentro cara a cara y en la lucha por la dignidad de sí y de otras personas, es una experiencia realmente gratificante y donadora de un sentido profundo y humano para nuestra existencia. Una experiencia espiritual de la gracia. El ambiente más propicio para estas experiencias es, sin duda, el ambiente comunitario y de las luchas sociales locales. Es en estos

ambientes que existe más oportunidad de relaciones cara a cara. Esto por la simple razón de que solo es posible cultivar relaciones interpersonales en ambientes pequeños, con un número no muy grande de personas envueltas.

De este hecho pueden surgir dos tentaciones. La primera, la de cerrarnos en ambientes comunitarios y en luchas locales, microsociales. En la medida que las grandes instituciones y luchas sociales no permiten esas relaciones inmediatas y cara a cara, es grande la tentación de creer que la solución de los problemas religiosos y sociales se halla nada más en el nivel comunitario y microsocial. Ahora que, por más que intentemos engañarnos, la realidad de la globalización económica, la red de comunicación global y otras relaciones globalizadas afectan nuestras vidas. Una crisis cambiaria en el Extremo Oriente puede significar desempleo de personas de nuestras comunidades latinoamericanas y caribeñas.

Otra tentación es pretender que las grandes instituciones religiosas, económicas o políticas funcionen como nuestras pequeñas comunidades; y, entonces, luchar por un proyecto de sociedad que sea sencillamente la ampliación cuantitativa de nuestras relaciones comunitarias. Es decir, querer que la sociedad funcione como una comunidad. Es el deseo de una sociedad armoniosa, donde todas las personas se respeten y relacionen con las demás como si se conociesen y viviesen en la misma comunidad. Una sociedad donde no hubiese necesidad de leyes e instituciones reguladoras y, por lo tanto, represoras.

Estas dos tentaciones son plenamente comprensibles, en la medida que son estas relaciones y experiencias las que se encuentran en la base del compromiso social, siendo fuente de fuerza para continuar en la lucha y la "garantía" de que la liberación es posible. No obstante, hay que retornar al tema de la "encarnación" para recordar que es dentro de las condiciones humanas e históricas que debemos luchar y buscar las soluciones.

La tentación de cerrarse en comunidades o en el ámbito microsocial es la tentación de cerrarse al soplo del Espíritu que nos "empuja", nos llama, a salir de nuestra comunidad y enfrentar los desafíos del mundo.

Y la tentación de aspirar a una sociedad que sea una comunidad, resulta de un error bastante común: el no reconocer las diferencias cualitativas que emergen cuando pasamos de un nivel a otro y, así, realizar proyecciones lineales de lo micro en dirección hacia lo macrosocial. Cuando nos trasladamos de un nivel a otro, sea de un

nivel microsocial hacia el macrosocial, o sea del nivel físico hacia el biológico, asoman nuevas propiedades. Y es esta aparición de nuevas propiedades lo que nos permite percibir que pasamos de un nivel a otro. Si somos capaces de captar este pasaje, debemos reconocer que en este nuevo nivel el sistema funciona de un modo distinto y, por eso, cosas que funcionaban bien en el nivel anterior no funcionan de la misma forma o, incluso, no pueden funcionar más.

Estas constataciones nos plantean el reto de pensar la relación entre nuestras acciones y experiencias a nivel comunitario y microsocial y los aspectos macrosociales de nuestros problemas y soluciones. Es obvo que esta cuestión ha de ser pensada teniendo en consideración otros conceptos, como el de autoorganización y autopoiesis, que vimos rápidamente antes.

7. Palabras finales

La teología latinoamericana y caribeña vive un momento de delimitación de sus desafíos. Innumerables encuentros de teólogos/as, por toda América Latina y el Caribe, para evaluar la caminata y discutir los nuevos retos, lo revelan. Lo que evidencia que los primeros momentos de la crisis están siendo superados. Como ninguna corriente teológica puede dar cuenta de todas las cuestiones, es clave que sepamos delimitar y definir bien nuestros desafíos.

En el transcurso de este artículo, ya fui proponiendo algunos temas y asuntos. Al final, únicamente quiero señalar algunos otros relacionados con los anteriores.

Para muchas de las personas que llevan más tiempo en la caminata, aquellas que en nombre de la fe participaron de la esperanza de que la liberación o cambios significativos —en las iglesias y en el mundo— estaban próximos, es importante encontrar respuestas para el desencanto. El mismo desencanto de los discípulos de Emaús: "Nosotros esperábamos que fuese él quien iría a redimir Israel..." (Lc 24,21). Respuestas para la crisis del Mesías fracasado, del fracaso de nuestras expectativas.

Una respuesta fácil, aquella que los discípulos y muchos cristianos de nuestro tiempo asumieron es: si fracasó, entonces él no era el Mesías (los discípulos de Emaús); o si perdimos y no hay chance de vencer, entonces estábamos engañados (exmilitantes de hoy). Los discípulos fueron capaces de superar esta respuesta fácil

e inmediata y consiguieron entender la paradoja del Mesías derrotado. Aun después de dos mil años de cristianismo, esta segunda respuesta no es fácil de ser hallada y entendida. Es necesario que nuestra generación elabore nuestra respuesta, que sea fiel a la vez a la experiencia de los discípulos y a la nuestra. Es preciso encontrar el sentido de la lucha en favor de la vida de los/as "pequeños/as" sin certezas o promesas de victoria; y con frecuencia sin contar siquiera con la comprensión y el apoyo de nuestras iglesias.

Mientras tanto, pienso que lo primordial es seguir profundizando nuestras reflexiones para elaborar y rever conceptos y modos de pensar que ayuden a las personas de "buena voluntad" a percibir cómo en la indignación ética y la lucha por la vida de los/as "pequeños/as", con todas sus contradicciones y límites, podemos vivir la más profunda de las experiencias espirituales, la experiencia de la gracia de Dios que está en medio de nosotros.

Finalmente, un reto que procede de las reflexiones anteriores. La teología latinoamericana y caribeña tuvo como uno de sus temas centrales el Dios de la Vida. Mucho se escribió para mostrar cómo el Dios de la Biblia es el Dios de la Vida. Solo que la segunda parte de la expresión, "vida", fue asumida como algo obvio. Es fácil identificar quien está vivo o muerto. Pero definir qué es la vida, es más difícil. Pienso que debemos, en diálogo con las ciencias de la vida y las ciencias humanas y sociales, asumir este desafío de entender mejor qué es y cómo funciona la vida (en los ámbitos biológico, personal, social y ecológico), para así entender mejor qué significa decir Dios de la Vida y contribuir de manera más eficaz a defender la vida amenazada.

Capítulo III

El sujeto como trascendentalidad al interior de la vida real 1

Cuando hoy hablamos de la vuelta del sujeto reprimido y aplastado, hablamos del ser humano como sujeto de esta racionalidad, que se enfrenta a la irracionalidad de lo racionalizado. En esta perspectiva la liberación *llega a ser la recuperación del ser humano como* sujeto [2].

Con estas palabras Franz Hinkelammert muestra una inflexión importante no solo en su pensamiento, sino asimismo en la corriente

[1] Este texto es una versión ampliada de un artículo escrito originalmente para un libro en homenaje a los setenta años de Franz Hinkelammert.

[2] Hinkelammert, Franz J. *La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de globalización*. Disponible en Internet: www.dei-cr.org/tema.htm, octubre, 2000 (el énfasis es nuestro).

de pensamiento que se articula alrededor del DEI. La liberación no es más pensada apenas o principalmente en torno a la construcción de una nueva sociedad, sino además en torno al concepto de sujeto.

El tema del sujeto y el de la subjetividad han sido objeto de reflexión por parte de diversos autores de tradición o de influencia marxista en los últimos años. En el campo de la teología latinoamericana y caribeña, estos dos temas, en especial el de la subjetividad, fue el camino encontrado por algunos autores para una (auto)crítica de la teología de la liberación y hasta de la propia noción de liberación. No obstante, el texto citado arriba presenta una forma muy particular de abordar este tema.

La razón de esta nueva perspectiva de la "escuela del DEI" no se debe nada más a la caída del bloque socialista, a la crisis de utopía de la izquierda latinoamericana y caribeña, o al debilitamiento de los movimientos sociales y políticos populares por toda la región. Además de estos hechos, es igualmente el resultado del desarrollo del núcleo central del pensamiento de Hinkelammert y del diálogo que existe entre él y otros/as pensadores/as de esa "escuela".

El tema del sujeto no es nuevo en el pensamiento de Hinkelammert. Uno de sus libros más notables, *Crítica a la razón utópica*, de 1984, contiene un capítulo entero, el último, dedicado a este tema. En la introducción de este libro él dice que "la política como arte de lo posible contiene, por tanto, una *crítica a la razón utópica* sin la cual no es posible establecerla. Ese 'no es posible' no es algo dado sino algo por descubrir... En este sentido, la crítica a la razón utópica no es el rechazo de lo utópico sino su conceptualización trascendental. Desemboca en la discusión de los marcos categoriales dentro de los cuales se elaboran los pensamientos sociales" [3].

Fue dentro de este objetivo de analizar y criticar los pensamientos sociales que Hinkelammert abordó el problema del sujeto, tratando de la relación entre las ciencias empíricas, el sujeto humano y la reproducción de la vida real. Según Hinkelammert, "en la raíz de las ciencias empíricas se encuentra el sujeto humano que se acerca a la realidad con determinados fines y la trabaja en función de esos fines" [4]. Pero como el sujeto humano únicamente puede determinar sus fines y trabajar en la consecución de éstos si está vivo, la reproducción de la vida real, vale decir, la satisfacción de las necesidades se convierte o debería ser punto de partida para cualquier

[3] Hinkelammert, Franz. *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1984, pág. 29.
[4] *Ibid.*, pág. 231.

teoría social. Eso no acontece en el neoliberalismo, lo cual encubre la negación de la satisfacción de las necesidades en nombre de la satisfacción de las preferencias de los consumidores.

Su crítica, por otra parte, no se restringe al neoliberalismo. Ella se dirige a todas las teorías sociales o proyectos políticos (como, por ejemplo, socialismo soviético, anarquismo y conservadurismo) que no reconocen la no factibilidad de sus utopías y conceptos trascendentales, conceptos éstos necesarios para la reflexión, pero imposibles de ser alcanzados, esto es, históricamente no factibles.

Existe una tensión insuperable entre la utopía deseada y necesaria al pensamiento social y las instituciones y los proyectos políticos posibles, los cuales al ser ejecutados como anticipación de tales utopías, acaban negándolas por su dinámica institucional. Esta tensión aparece igualmente en el concepto de sujeto. Hinkelammert muestra que cuando se habla del sujeto, se lo trata como objeto aun cuando el sujeto habla de sí mismo; y cuando el sujeto actúa en el ámbito de las instituciones, lo hace como sujeto transformado en objeto de sí mismo y de los otros. Un problema presentado por cualquier teoría o institución. Por ello Hinkelammert sostiene que "siendo el sujeto un sujeto y no un objeto, su tratamiento como objeto es de por sí inadecuado, porque no puede jamás corresponder al ser subjetivo del sujeto, que es una plenitud inalcanzable. Por eso, toda teoría es una mala teoría, y toda institución una mala institución" [5].

Para Hinkelammert, este reconocimiento no significa la negación de toda y cualquier teoría o institución, sino el reconocimiento de una tensión dialéctica insuperable. En esta línea, indica que "el sujeto, por tanto, trasciende todas sus objetivaciones, aunque no puede existir sin ellas. El sujeto trasciende también, por tanto, todas las formas de sujeto que aparecen al tratar el sujeto como objeto" [6].

A pesar de las constantes reflexiones sobre el concepto de sujeto en este libro de los años ochenta y en otros textos, es con su libro *El grito del sujeto*, de 1998, que Hinkelammert hace de ese tema uno de los temas centrales de su reflexión y, a la vez, la perspectiva mediante la cual critica al capitalismo y al actual proceso de globalización. Este "nuevo" rumbo en su pensamiento fue tan marcante, que la expresión "grito del sujeto" pasó a ser compartida y repetida en los textos de los autores que dialogan con el pensa-

[5] *Ibid.*, pág. 254.
[6] *Ídem.*

miento de Hinkelammert. El *Encuentro de Científicos Sociales y Teólogos/as sobre la Problemática del Sujeto en el Contexto de la Globalización*, realizado en diciembre de 1999 en el DEI, puede ser considerado como un marco que torna público este nuevo rumbo asumido por este grupo. En el texto de Hinkelammert que retoma las ideas presentadas en ese encuentro, hay dos párrafos que, en mi opinión, sintetizan algunos de los puntos cardinales de su pensamiento acerca del concepto de sujeto.

> El ser humano no es sujeto, sino hay un proceso en el cual se revela, que no se puede vivir sin hacerse sujeto. No hay supervivencia, porque el proceso, que se desarrolla en función de la inercia del sistema, es autodestructor. Aplasta al sujeto, que cobra conciencia de ser llamado a ser sujeto en cuanto se resiste a esta destructividad. Tiene que oponerse a la inercia del sistema si quiere vivir, y al oponerse, se desarrolla como sujeto.
> *El llamado a ser sujeto se revela en el curso de un proceso.* Por eso, el ser sujeto no es un a priori del proceso, sino resulta como su a posteriori. *El ser humano como sujeto no es ninguna sustancia* y tampoco un sujeto trascendental a priori. Se revela como necesidad en cuanto resulta, que la inercia del sistema es autodestructiva. Se revela entonces, que el ser sujeto es una potencialidad humana y no una presencia positiva. *Se revela como una ausencia que grita y que está presente, pero lo es como ausencia.* Como tal la ausencia solicita. Hacerse sujeto es responder a esta ausencia positivamente, porque esa ausencia es a la vez una solicitud. Se trata de una respuesta positiva a la ausencia, sin eliminarla como ausencia. Responde. En este sentido, *el ser humano es parte del sistema en cuanto actor o individuo calculante. En cuanto sujeto está enfrentado al sistema, lo trasciende* [7].

Destaquemos algunas ideas:

[7] Hinkelammert, Franz J. *La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de globalización.* Disponible en Internet: www.dei-cr.org/tema.htm, octubre, 2000 (el énfasis es nuestro). Un asunto que merece ser estudiado con cuidado, si bien no será objeto de discusión en este pequeño texto, es la hipótesis de Hinkelammert de que el proceso que se desarrolla en función de la inercia del sistema capitalista es autodestructor y lleva a la humanidad al suicidio. Pienso que el actual sistema sacrifica muchas vidas humanas, mas no necesariamente es autodestructor. El sistema capitalista ha mostrado una inmensa capacidad de adaptación a las nuevas condiciones, aun cuando esta capacidad implique genocidios o muerte de enormes masas. Es obvio que de igual forma pienso que el sistema capitalista puede ser superado por otro tipo de sistema social, no obstante asumir esta posibilidad no significa por fuerza concordar con la hipótesis de que es autodestructor.

1) el sujeto no es una sustancia;
2) el ser humano se revela como sujeto en la medida en que enfrenta la inercia del sistema que lo aplasta, por eso el sujeto se revela en el grito, se revela como ausencia;
3) el ser humano es llamado a responder a este grito como actor social o individuo calculante dentro del sistema;
4) el ser humano, en cuanto sujeto, siempre trasciende al sistema.

Desarrollaré algunas reflexiones en torno a estas cuestiones presentadas por Hinkelammert, con el propósito de dialogar con su pensamiento y con otros/as autores/as que también dialogan con él. La expresión "reflexiones en torno" puede ser tomada en un sentido literal, pues estaremos dando vueltas en torno a este tema, viendo sus diversas facetas. Quiero dejar bien claro que las reflexiones aquí presentadas son bastante provisorias y marcadas, como no podría dejar de ser, por mi modo de leer e interpretar la obra de Hinkelammert.

1. El sujeto no es una sustancia

Pienso que cuando Hinkelammert afirma que "el ser humano como sujeto no es ninguna sustancia", afirma algo un poco diferente de las ideas expuestas por Augusto Serrano en su artículo "El sujeto y la red" [8]. Serrano también critica el concepto de sujeto como sustancia presente en la tradición occidental. Para él,

> ...no hay un sujeto originario, aún libre de determinaciones, idéntico a sí mismo, imperturbable, fondo sobretemporal, al que más tarde sobrevengan como adorno predicados cambiantes. El sujeto es la integral de todos sus predicados... cada sujeto es un centro de convergencia de las relaciones (llámeseles predicados o accidentes) que lo constituyen; cada sujeto es lo que es por las relaciones que lo cruzan y, por ello, lo conforman. Cada sujeto es un nudo de la gran red del universo en la que todos y todo están prendidos.

Por eso, asevera que

[8] Serrano, Augusto. "El sujeto y la red", en *Pasos* (DEI) No. 85 (setiembre-octubre, 1999), págs. 13-19.

> ...los seres sociales no somos centros, nudos, de una red plana, sino de una red multidimensional: red de redes.
> La red no es anterior o exterior a los sujetos que, centrando radios sobre sí, existen y, simultáneamente, le dan forma a la red. Tampoco hay sujetos fuera de ella, no hay exterioridad posible a la red [9].

Serrano no diferencia el concepto de "sujeto" del concepto de "ser social", los utiliza como intercambiables, y por eso sostiene que no hay sujeto ni exterioridad fuera de la red.

Siguiendo la línea de Serrano, Elsa Tamez también critica las visiones abstractas y esencialistas subyacentes al concepto de sujeto como sustancia. Recurre a una analogía con la gramática —igualmente presente en Serrano—, donde el predicado no es un apéndice de una oración, sino la concretización del sujeto en la oración, para decir que solo se puede hablar del sujeto vivente considerando su manifestación concreta por medio de su vivencia de género y raza. Para Tamez:

> El reto entonces es cómo articular de una manera convincente los gritos del sujeto que es "racializado" y "generizado" en una sociedad globalizada cuya racionalidad, en palabras de Hinkelammert, es irracional por sus efectos de autodestrucción [10].

Por eso, ella propone un abordaje transversal de la constitución de nuevos sujetos y critica la teoría económica hoy dominante por cuanto en ella "esa pluralidad [del sujeto] desparece en el marco de la teoría económica" [11].

Tanto Hinkelammert como Serrano y Tamez concuerdan en la crítica de una concepción abstracta y substancialista del sujeto. Sin embargo, es preciso notar que existe una diferencia fundamental entre Hinkelammert y los otros dos autores. Para Serrano —y parece que Tamez va en la misma dirección— no hay sujeto fuera de la red, ya que no hay exterioridad posible fuera de ella. Lo que Serrano y Tamez proponen es una visión transversal del sujeto capaz de dar cuenta de la complejidad de la realidad tejida como una red de redes.

Hinkelammert, al contrario, plantea que el sujeto se revela como una ausencia y que el sujeto no se halla —en el sentido usado por Serrano y Tamez— en el sistema, puesto que lo trasciende. El concepto

---

[9] *Ibid.*, págs. 15s.
[10] Tamez, Elsa. "El sujeto viviente 'racializado' y 'generizado'", en *Pasos* No. 88 (marzo-abril, 2000), pág. 14.
[11] *Ibid.*, pág. 16.

usado por Hinkelammert no es red de redes, es el de sistema. Con todo, creo que esta diferencia no es relevante en este momento, pues la noción red de redes puede ser asimismo tratada como subsistemas interrelacionados de un modo transversal y complejo. En todo caso, lo que interesa destacar aquí es que el concepto de sujeto de Hinkelammert no se refiere a algo presente en el interior del sistema o de la red, sino a algo que está presente como ausencia y que lo trasciende.

Esta distinción es importante, en vista de que si el concepto "sujeto" es entendido en el sentido presentado por Serrano y Tamez, como "un centro de convergencia de las relaciones que lo constituyen; cada sujeto es lo que es por las relaciones que lo cruzan y, por ello, lo conforman" [12], no tiene mucho sentido hablar de sujetos negados ni de que "la liberación llega a ser la recuperación del ser humano como sujeto". Pues una red no se mantiene como tal o su reproducción se encuentra comprometida si sus centros de convergencia son negados. La lucha por la recuperación del ser humano como sujeto presupone una diferencia entre los conceptos de "ser humano" y "sujeto". Si expresáramos el pensamiento de Serrano en términos de Hinkelammert, diríamos que el ser humano (y no, sujeto = ser social) es un centro de convergencia de las relaciones que lo constituyen.

Es esa diferencia entre los conceptos de ser humano, sujeto y actor social, lo que permite a Hinkelammert contar con un punto a partir del cual criticar el modo concreto en que vive el ser humano dentro de un sistema social, su condición de "aplastado" y "negado". Mientras que Tamez, por ejemplo, por no distinguir claramente tales conceptos critica la situación vigente a partir de la idea de que sistemas de dominación —sea el patriarcal o el de mercado— objetivan al ser humano. Esta crítica presupone la posibilidad de una relación no objetivante en el interior de un sistema social o de una institución. Ahora bien, los sistemas y las instituciones funcionan porque las personas que forman parte de ellos cumplen los papeles sociales esperados de ellas. En otras palabras, no es posible que las instituciones funcionen sin ningún proceso de objetivación de los seres humanos, o sin que la propia dinámica del sistema o de la institución delimiten los papeles a ser vividos por las personas que hacen parte

[12] Serrano, A. *Op. cit.*, pág. 15.

de ellos. El problema no consiste en esta determinación u objetivación inevitable en todo sistema, sino en la reducción del ser humano a determinados papeles. Reducción que niega otras potencialidades del ser humano.

Para evitar esta reducción, al igual que la ilusión de que es posible vivir sin ninguna forma de institucionalidad —el eterno sueño anarquista de la humanidad, presente asimismo en la teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base—, es que Hinkelammert expresa que el sujeto trasciende al sistema. Ya en los años ochenta, él había escrito:

> ...las instituciones no se pueden dirigir hacia el sujeto sin tratarlo como objeto. Las instituciones no pueden ser el ámbito del reconocimiento entre sujetos, porque tal reconocimiento rompe, en cuanto ocurre, la lógica institucional [13].

Decir que el sujeto trasciende al sistema es decir que ningún sistema, ninguna red de redes, agota las potencialidades y la sujeticidad (la cualidad de ser sujeto) [14] de ser humano; al tiempo que se afirma la necesidad de sistemas institucionales: "el sujeto... trasciende a todas sus objetivaciones, aunque no puede existir si ellas" [15].

2. El ser humano como sujeto y actor social

Hinkelammert inicia su articulo "La vuelta del sujeto reprimido frente a la estrategia de globalización", aseverando: "que el ser humano sea sujeto es una determinación que surge con la modernidad". Con esta aseveración distingue nítidamente el concepto de ser humano del concepto de sujeto. Más aún, vincula el concepto de sujeto con la modernidad. Él había tratado este tema en un texto de los años ochenta: "La Reforma y el consiguiente replanteo de las relaciones de producción feudales empiezan por la afirmación del sujeto más allá de cualquier jerarquía, sea eclesiástica o económico-política" [16].

---

[13] Hinkelammert, F. *Critica a la razón utópica, op. cit.*, pág. 263.
[14] Uso el concepto de "sujeticidad" y no "subjetividad", como es común, porque la forma como este segundo es utilizado normalmente produce problemas en la comprensión del concepto de sujeto en Hinkelammert.
[15] Hinkelammert, F. *Critica a la razón utópica, op. cit.*, pág. 254.
[16] Hinkelammert, F. *Democracia y totalitarismo*. San José, DEI, 1987, pág. 243.

Con esta aserción Hinkelammert nos muestra dos cosas importantes:

a) el mundo moderno y la burguesía, al comienzo de su movimiento, fueran portadores de una propuesta "revolucionaria";
b) el concepto de sujeto aparece como afirmación del ser humano como sujeto más allá de cualquier sistema jerárquico o legal. El concepto de sujeto no aparece entonces simplemente como oposición a un sistema social dado, sino como una oposición a toda y cualquier jerarquía.

El problema de la modernidad burguesa no fue la pérdida de este concepto de sujeto, cuanto la forma como fue concebida su realización. Según Hinkelammert, la afirmación del sujeto modificó profundamente la imagen medieval del cielo. "El cielo deja de ser una corte feudal y se transforma en un cielo de almas, las cuales todas gozan igual de la felicidad... Y en la anticipación de este nuevo cielo el sujeto se transforma en individuo burgués" [17].

Aquí él hace una distinción entre sujeto e individuo burgués, éste entendido como actor social. Aunque no es una distinción de oposición, sino de relación dialéctica. Para anticipar el cielo, es decir, el horizonte utópico, se requiere que el sujeto se determine como actor social. Esta necesidad proviene de la propia condición humana. "Como sujeto el ser humano concibe fines y se refiere al conjunto de sus fines posibles. No obstante, no puede realizar todos los fines que parecen posibles bajo un cálculo medio-fin" [18].

Si fuera posible alcanzar los fines sin necesidad de una acción concreta y de un cálculo medio-fin, tal vez no sería necesario que el ser humano se determinara como actor social. Pero esta realización inmediata, sin ninguna mediación histórico-social, no es humanamente posible. La frecuente crítica de Hinkelammert a la reducción de la razón a cálculo medio-fin, no nos puede llevar al equívoco de pensar que critica al cálculo medio-fin como tal. Él no propone el fin del cálculo medio-fin, lo que propone es la no-reducción de la razón a este cálculo, lo que es muy diferente.

Este esclarecimiento es necesario, ya que muchos lectores de Hinkelammert, así como de Hugo Assmann y de otros teólogos que

[17] *Idem.*
[18] Hinkelammert, F. *El mapa del imperador*. San José, DEI, 1996, pág. 23.

critican a la idolatría del mercado, confunden a menudo la crítica a la idolatría del mercado con la crítica al mercado en sí. Lo que estos autores critican es la absolutización del mercado, mas no el mercado en sí. Ellos nunca propusieron el fin de éste, pues esto no es posible en una sociedad amplia y compleja, y tampoco es deseable [19]. Lo mismo ocurre respecto a la reducción de la razón al concepto de eficiencia (cálculo medio-fin).

Por eso Hinkelammert declara: "visto el ser humano como un sujeto que frente a sus fines se transforma en actor de la acción medio-fin, el sujeto es la totalidad de sus fines potenciales y posibles" [20]. Para él, el concepto "sujeto" no describe o se refiere al ser humano que existe en las relaciones sociales y humanas —como parece ser en los pensamientos de Serrano, Tamez y otros—, sino que sintetiza la potencialidad humana. Por ello, el sujeto no es una sustancia —algo que existe y subsiste por sí solo o en relaciones dentro de sistemas o "redes"—, es más bien una "ausencia que grita", una potencialidad o un conjunto de potencialidades que posibilitan al ser humano oponerse y resistir a la reducción pretendida por el sistema social dominante.

La afirmación del ser humano como sujeto frente a sistemas sociales —que tienden a objetivar el ser humano y a reducirlo a una pieza del sistema— exige para su efectivización una acción social y/o política. Esta acción únicamente puede realizarse en la medida que el ser humano es parte de un movimiento social y/o de una estructura social (como un partido o sindicato), o sea, en la medida que se transforma en un actor social dentro de una institución y utiliza el cálculo medio-fin. En este sentido, el problema de la revolución burguesa no fue la determinación del sujeto como individuo burgués, sino la simple identificación de este individuo como el sujeto. Vale decir, reducir la totalidad de sus potencialidades a una determinada manera de objetivación del sujeto, el individuo burgués (actor social).

---

[19] Existe hoy una pequeña diferencia entre la crítica respecto a la idolatría del mercado hecha por Hinkelammert y la de Hugo Assmann. Hinkelammert, pese a que reconoce la imposibilidad de una economía sin relaciones mercantiles, privilegia en sus análisis los aspectos negativos del mercado capitalista, dando, muchas veces, la falsa impresión de que el mercado es esencialmente negativo. Assmann, quien en los años setenta negó al mercado de un modo mucho más radical que Hinkelammert, presenta en la actualidad una posición crítica mas al mismo tiempo positiva en relación a algunos aspectos del mercado.

[20] Hinkelammert, F. *El mapa del imperador, op. cit.*, pág. 23.

Esta identificación-reducción no acontece de modo inmediato y directo. Ella resulta de la identificación de las leyes del mercado como las leyes de la historia hecha por el liberalismo y, de forma mucho más radical, por el neoliberalismo. Las leyes del mercado, que son el fruto de las interacciones de los efectos no intencionales de las acciones fragmentadas del actor social burgués, fueron identificadas como la ley metafísica de la historia. Con eso, se nego la posibilidad de un sujeto más allá de las leyes del mercado, un sujeto que trasciende el sistema de mercado.

Esta identificación del ser humano con un determinado papel social dentro del sistema de mercado, niega al ser humano como sujeto. Por tal razón éste se afirma como sujeto gritando, oponiéndose a esa reducción que torna su vida insoportable. Con todo, la victima negada que grita para afirmarse como sujeto no puede prescindir de actuar en el plano social e institucional como un actor social. O sea, para afirmar-se como sujeto el ser humano necesita objetivarse como actor social en las relaciones sociales institucionalizadas. Por eso, para Hinkelammert, "el sujeto... trasciende a todas sus objetivaciones, aunque no puede existir sin ellas" [21].

Si identificamos al ser humano que actúa en un movimiento social —actor social— como ser "sujeto" o "nuevo sujeto", no logramos escapar de la trampa: la reducción de la potencialidad humana a un papel social; aun cuando este papel sea concebido como de múltiples rostros o transversalmente (género, etnia, clase social, opción política, orientación sexual, etc.) en una perspectiva liberadora o transformadora de la realidad. Con eso se acaba absolutizando un determinado tipo de movimiento o institución social y negando la sujeticidad del "militante". La diferenciación de los conceptos nos permite ver mejor que, por más "liberador" o "abierto" que sea un movimiento social o político, no es posible dar cuenta del conjunto de posibilidades y deseos de las personas que participan de tal movimiento.

Otro cara de la moneda de este tipo de trampa ocurre cuando se critica de manera abstracta los movimientos sociales o las diversas formas de resistencia popular. Si algunos acaban por absolutizar determinados movimientos sociales o políticos con la reducción del sujeto a actor social, están, igualmente, aquellos que, por exigir que los movimientos o instituciones sociales sean expresiones de la

[21] *Crítica a la razón utópica, op. cit.*, pág. 254.

totalidad de las posibilidades humanas, esto es, sean espacios de vivencia en plenitud de la sujeticidad humana, acaban negando o criticando de un modo abstracto y total todas las propuestas y luchas concretas posibles. Con eso, paralizan acciones y luchas concretas que podrían mejorar la vida de las personas, en particular de la población más pobre. La no diferenciación de los conceptos de ser humano, sujeto y actor social, puede conducir a esos dos tipos de equívocos.

Reconocida la diferencia y la relación entre sujeto y actor social, recordemos que el ser humano en cuanto actor social solamente actúa de manera fragmentada. Porque, en la medida en que es imposible un conocimiento perfecto de la totalidad de factores que hacen parte de la realidad natural, humana y social, toda acción es fragmentaria. Y, como expresa Hinkelammert,

> ...al comportarse los actores de manera atomística —esto es, fragmentaria—, crean la inevitabilidad del mercado. Pero, al comportarse en el mercado, crean leyes que se imponen a espaldas de los actores. Una cosa implica la otra. No obstante, ambas inevitabilidades se producen como efectos no-intencionales de la acción intencional. El mismo código de derecho burgués no crea a este individuo atomístico, sino más bien lo confirma y legaliza [22].

Estas leyes que actúan a espaldas de las personas y "las fuerzas compulsivas de los hechos" son "las expresiones de efectos no-intencionales de la acción intencional que retornan sobre el propio actor y ejercen sobre él un efecto compulsivo" [23] .

Esta dinámica no funciona apenas en el capitalismo o con el individuo burgués; también con todas las personas que buscan afirmarse como sujetos y, por ende, actúan necesariamente como actores sociales. La diferencia entre el individuo burgués que se entrega a esas leyes y los individuos o grupos que resisten es que éstos, en esa resistencia, se afirman como sujetos solidarios. Sin embargo, no podemos caer de nuevo en una visión romántica y a-institucional de la solidaridad. La solidaridad en el nivel social reclama acciones en el campo institucional, lo que trae de nuevo el circuito sujeto-actor social [24].

---

[22] *El mapa del emperador, op. cit.*, págs. 244s.

[23] *Ibid.*, pág. 243.

[24] Sobre este problema, ver Assmann, H./Sung, J. M. *Competência e sensibilidade solidária: educar para esperança.* Petrópolis, Vozes, 2000, especialmente la primera parte.

En el pensamiento de Hinkelammert, la relación existente entre el concepto de sujeto y actor social es análoga a la relación que hay entre la utopía (concepto trascendental) y proyecto socio-histórico. La utopía es un horizonte irrealizable que da sentido a proyectos históricos concretos. Cuando estos proyectos se identifican con la utopía, corren el riesgo de convertirse en totalitarios. Más aún, no olvidemos que al ser implantados, estos proyectos niegan la misma utopía que pretenden anticipar o concretizar. Esta negación es consecuencia de la propia dinámica de las instituciones socio-políticas y de la condición humana. No obstante, la utopía no puede ser anticipada sin un proyecto histórico que la niegue. Esta dialéctica entre utopía y proyecto histórico constituye, sin duda, una de las mayores contribuciones teóricas de Hinkelammert [25].

3. Sujeto y trascendentalidad al interior de la vida real

Parafraseando un texto del propio Hinkelammert respecto al concepto de Reino de la Libertad en Marx, podemos decir que el concepto de sujeto en Hinkelammert resulta de su método. Es un concepto necesario para analizar y criticar la condición del ser humano "aplastado" y "negado" por el sistema social dominante en la actualidad. Pues no es posible decir cuáles y cómo son las condiciones y relaciones humanas dentro del sistema capitalista o en otro modelo social, sin un examen de lo que no son. "Eso, lo que *no son*, es parte esencial de lo que *son*" [26].

Tanto en las relaciones mercantiles como en las sociales al interior del capitalismo hay una ausencia que grita, pero que las apariencias de estas mismas relaciones esconden. Sin la percepción y comprensión analítica de esta ausencia, no es posible extraer un principio de inteligibilidad para desenmascarar la reducción del ser humano a una "pieza económica", bajo la apariencia de "Hombre Económico Racional", o a un simple objeto a ser descartado o sacrificado en los programas de ajuste económico o en el actual modelo de

[25] Dos principales obras de Hinkelammert sobre este asunto: *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Santiago de Chile, Univ. Católica de Chile, 1970; y *Crítica a la razón utópica, op. cit.*

[26] Hinkelammert, F. *Las armas ideológicas de la muerte*. San José, DEI, 1981 (2a. ed., ampl. y rev.), pág. 56.

globalización económica, o a un concepto abstracto de ser humano sin necesidades corporales. Para Hinkelammert, el concepto de "sujeto" es ese principio de inteligibilidad que permite desenmascarar y criticar la condición a que está siendo sometido el ser humano. Y solo podemos interpretar la actual condición del ser humano pobre como "aplastado" y "negado", en la medida que sabemos lo que ella no es.

El concepto de sujeto que se revela como ausencia es una meta que es "una trascendentalidad al interior de la vida real y material" [27]. Meta no en el sentido de algo alcanzable al final de una caminata, pero sí un horizonte con el cual se establece una relación lógica y epistemológica. Una visión de la vivencia plena de las posibilidades humanas que, al mostrar lo que no son, muestra lo que las relaciones sociales y humanas son dentro del capitalismo y, con ello, impulsa las luchas por proyectos históricos concretos más humanizantes. Y por eso, una trascendentalidad al interior de la vida real. Considero que nunca está de más recordar que tales proyectos históricos más humanizantes siempre se encontrarán más acá de esta visión y en contradicción con ella, ya que el concepto de sujeto, como el de Reino de la Libertad, se encuentra más allá de la factibilidad humana.

Podemos decir que en el pensamiento de Hinkelammert el concepto de sujeto, como el de Reino de la Libertad o Reino de Dios, "resulta de la búsqueda de este punto de Arquímedes, que como ausencia puede hacer inteligibles la historia y las relaciones mercantiles" [28].

Siguiendo el pensamiento de Hinkelammert podemos decir además que cuando una comunidad o colectividad "grita", como forma de resistencia al sistema que imposibilita vivir con dignidad o que reduce la sujeticidad de las personas a un determinado papel, tenemos la revelación de esa comunidad o colectividad como sujeto. Sin embargo, cuando ese mismo grupo actúa social o políticamente no actúa más como sujeto, lo hace como actor social colectivo. Y como actor social ha de orientar sus acciones y estrategias por el cálculo medio-fin, a la búsqueda de medios eficaces para alcanzar los objetivos específicos. El "grito del sujeto", que fue importante para resistir al sistema opresor y hacer aparecer la sujeticidad de

[27] *Ibid.*, pág. 62.
[28] *Ibid.*, pág. 57.

la comunidad, ya no sirve más como criterio para las acciones del actor social. Y al actuar como actor social colectivo —para lograr los objetivos anunciados en el "grito del sujeto"—, no tenemos más "sujetos emergentes" o "sujetos racializado y generizado".

4. Sujeto e ilusión trascendental

¿Cuál es la relevancia de destacar la diferencia entre el pensamiento de Hinkelammert y el de otros/as que dialogan con él? Pienso que esto es valioso para no perder de vista una de las contribuciones primordiales de Hinkelammert: la crítica de la ilusión trascendental y el sacrificialismo inherente a esta ilusión.

Como indicamos arriba, una de las principales contribuciones de Hinkelammert es su idea de "razón utópica". Para él, el concepto utópico (como el mercado perfecto del capitalismo o la planificación perfecta del socialismo soviético, o el Reino de Dios del cristianismo que opta por los pobres) es una condición para conocer la realidad e intervenir en ella. Solo se puede conocer lo que la realidad social es, en la medida que se conoce también lo que ella no es. Y solo se puede actuar socialmente teniendo en vista un modelo social perfecto (utopía) que sirve como horizonte a ser alcanzado o aproximado.

No obstante, ningún horizonte es alcanzable. Siempre se distancia en la medida que nos aproximamos a él. Igual sucede con la utopía. La diferencia radica en que la utopía no es un horizonte cualquiera, sino un horizonte deseable por sí solo y asimismo porque da sentido a nuestra lucha o nuestra existencia. Por eso es que tenemos tanta dificultad para aceptar la no-factibilidad de nuestras utopías. Muchas veces preferimos el autoengaño y pensar que es posible llegar a esa sociedad tan deseada.

En las sociedades premodernas, la religión fue la gran portadora de la promesa de la llegada de esta utopía. En los tiempos actuales, después de la caída del bloque socialista, el sistema de mercado liberal o neoliberal se presenta como el único portador de tales promesas. En cierto sentido, el "mercado total" es exhibido como el sujeto histórico mesiánico que llevará a la plenitud las leyes metafísicas de la historia. El gran problema de estas instituciones presentadas como instrumentos eficaces para llegar a la utopía, es la exigencia de sacrificios necesarios. Es la promesa del "paraíso"

que transforma asesinatos de vidas humanas en "sacrificios necesarios para la redención".

No hay otro camino para criticar radicalmente la tesis de los "sacrificios necesarios" a no ser reafirmando la no-factibilidad de la realización de la utopía dentro de la historia. La utopía es un concepto trascendental que cumple un papel significativo en el interior de la vida concreta, aunque por ser trascendental se mantiene no-factible, no realizable plenamente. De ahí la importancia de concebirla como trascendentalidad en el interior de la vida concreta.

A partir de la utopía debemos elaborar un proyecto histórico institucional. Con todo, no hemos de olvidar que este proyecto, que aparece como un instrumento de anticipación y aproximación a la utopía, por su carácter necesariamente institucional, niega la propia utopía.

En la teología latinoamericana y caribeña ya es bastante común la crítica de la idolatría del mercado. En cierto sentido podemos decir —parafraseando Marx— que en ella esa crítica ya está concluida (a pesar de que muchos confunden todavía la crítica de la idolatría del mercado con la crítica del mercado como tal). Aun así, no siempre la negación de la factibilidad de la utopía neoliberal significa la aceptación de la no-factibilidad de todas las utopías, incluyendo la utopía del Reino de Dios o de una sociedad perfectamente justa y fraterna dentro de la historia. Es más fácil negar la utopía de nuestros adversarios y continuar creyendo que las nuestras no son utópicas, en el sentido de no factibles. Es claro que hoy no existe tanta confianza u optimismo como había entre la izquierda latinoamericana y caribeña, cristiana o no, con respecto a la construcción del Reino de Dios o del Reino de la Libertad, ni en el socialismo como "el" camino para esa utopía. Aunque me parece que este deseo de plenitud sobrevive en algunos de los "nuevos" discursos sobre el sujeto [29].

Tomemos como ejemplo, entre tantos, la propuesta de Rui Manuel G. Das Neves presentada en el Encuentro de Científicos Sociales y Teólogos sobre la problemática del sujeto, realizado en el DEI en 1999. Después de apuntar que la teología de la liberación precisa dialogar con las nuevas epistemologías, afirma:

[29] En algunos autores encontramos aún la promesa de la realización de la gran utopía, no ya basada en la metanarrativa moderna-marxista, sino en la metanarrativa (¿postmoderna?) de la evolución del Cosmos/Universo, bastante próxima a Teilhard de Chardin.

> No puede haber sujetos parciales. El sujeto es integral o no es. No basta ser sujeto económico, necesita ser también sujeto político, cultural, epistémico, sujeto humano [30].

Como este texto es tomado de la síntesis del encuentro, no podemos analizar de modo preciso las palabras de Rui Manuel; no obstante, su idea central se halla claramente expresada. Él va en la misma dirección asumida por Serrano y Tamez: el sujeto debe ser asumido en la integralidad de sus relaciones. Sin embargo, cuando un sujeto (ser humano) actúa como sujeto (o actor) político, no puede vivir todas esas cualidades a la vez y con la misma intensidad. En el caso de la acción política, ha de privilegiar el espacio político y las cualidades necesarias para una acción política eficiente. Sin eso, su deseo de enfrentar al sistema dominante o de superar una situación de opresión no se operacionalizará de una manera eficaz.

Si en nombre de una operacionalización eficaz, esa persona escoge el campo político institucional —partido político o algo semejante– para su acción política, ella debe actuar siguiendo la lógica de este campo y de su institución. Y el campo de la política es el campo de la lucha por los objetivos posibles, de la tensión entre finalidades, ética y cálculo medio-fin. Si esa misma persona fuera además un poeta, no podría confundir el espacio cultural de la poesía (donde los únicos límites son las palabras) con el de su acción política. Es cierto que algunas veces un político también se siente llamado a ser poeta. Eso ocurre porque la sujeticidad de esta persona no se agota en su papel de político. Fuera de este ambiente, ella podrá vivir otros papeles, como el de ser profesor/a o padre/madre. Lo que no se puede querer o exigirle es que viva todos los papeles simultáneamente. Es importante no reducir al ser humano a un único papel, ni confundir sus múltiples papeles.

Una afirmación como ésta: "no puede haber sujetos parciales. El sujeto es integral o no es. No basta ser sujeto económico, necesita ser también sujeto político, cultural, epistémico, sujeto humano", puede ser fruto de una imprecisión conceptual. Pero, me parece que es más que una simple imprecisión conceptual. Mi hipótesis es que ella revela una visión romántico-anarquista de la realidad, que no toma en consideración las contradicciones insolubles de la condición

[30] En "La crisis del sujeto y las nuevas epistemologías", en *Pasos* No. 87 (enero-febrero, 2000), pág. 14. Este número presenta la síntesis del Encuentro.

humana y de la tensión dialéctica igualmente insoluble entre utopía e institución. Más aún, es una forma de persistencia —consciente o inconsciente— del sueño de la realización del Reino de Dios o del Reino de la Libertad dentro de la historia. Esto por cuanto solo en una sociedad sin ninguna institucionalización se puede concebir la posibilidad de un ser humano que realice en plenitud su sujeticidad o, en palabras de Rui Manuel, un sujeto integral.

Querer que las personas sean ese "sujeto integral" o querer "construir el sujeto desde la perspectiva del pobre, y de la construcción del pobre mismo como sujeto" [31] es, a mi modo de entender, volver a caer en la ilusión trascendental de la construcción del Reino de Dios o del Reino de la Libertad. Ahora en la modalidad de ilusión trascendental en torno al sujeto "integral" o de la idea de un sujeto que no vive ninguna forma de objetivación. Ilusión que es posible por no diferenciar los conceptos de ser humano, sujeto y actor social.

Sabemos que las ilusiones trascendentales traen consigo determinado sacrificialismo [32]. Si mis análisis tuvieran algún fundamento, la pregunta que surge es: ¿cuál es la forma concreta que asume el sacrificialismo en esta ilusión trascendental? ¿Quiénes son los sacrificados en nombre de este "sujeto"? A final de cuentas, el sacrificialismo no es un privilegio de la "derecha".

Si mi hipótesis estuviese errada y si esa manera de concebir y proponer un sujeto integral y no objetivado no llega a ser una ilusión trascendental, queda todavía otro problema crucial. La confusión o no distinción entre los conceptos ser humano, sujeto y actor social conduce a una ineficiencia operacional en la lucha por la defensa de la vida y la dignidad de las personas excluidas por el actual proceso de globalización económica. Esta ineficiencia es consecuencia de la no percepción de la tensión dialéctica existente entre utopía y dinámicas institucionales necesarias, y entre el "grito del sujeto" y las determinaciones necesarias y los límites del actor social que actúa en el campo operacional-institucional.

Debemos asumir con seriedad los "gritos de los sujetos", los gritos de los pobres que se hacen sujeto al gritar, al resistir al sistema excluyente. Sin embargo, nuestro (de los teólogos, intelectuales y lectores de libros como éste) compromiso con la lucha por la vida

---

[31] Richard, Pablo. "La construcción del sujeto en la Teologia de la Liberación", en *Pasos* No. 87, pág. 23.

[32] Sobre este tema, Hinkelammert, F. *Crítica a la razón utópica, op. cit.; Sacrifícios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia.* San José, DEI, 1991.

digna de los/as pobres no puede quedarse solamente en el nivel de amplificar y dar fundamento a estos gritos. Debemos dar un paso al frente y asumir todos los problemas y las contradicciones que emergen cuando, a partir y en nombre de estos gritos, personas y colectividades pasan a actuar como actores sociales, individuales o colectivos. Esto es, debemos ayudar a pensar las estrategias y acciones concretas tomando en consideración la tensión dialéctica insoluble que existe entre utopía y proyecto institucional, entre ser sujeto y ser actor social.

Capítulo IV

Nuevas formas de legitimación de la economía

Es un hecho conocido que el discurso dominante hoy presenta al capitalismo contemporáneo como un sistema social para el cual no hay alternativa. Los neoliberales y otros pensadores pro-capitalistas elaboran las más diversas teorías para proclamar la misma cosa: no hay alternativa al sistema de mercado capitalista. Con todo, este tipo de discurso no es novedoso en la historia. Todos los sistemas de dominación, sea un imperio o un régimen autoritario, se presentan como un modelo social sin alternativa. Esto porque ellos serían expresión de la voluntad divina, de la evolución de la naturaleza o del orden racional de la historia, o sencillamente porque todas las otras alternativas no serían viables. Lo que cambia es nada más la forma concreta con que un sistema social dominante se legitima como siendo "sin alternativa".

Actualmente, la caracterización del capitalismo de corte neoliberal como un modelo sin alternativa, se efectúa alrededor de la articulación de dos conceptos fundamentales: la autoorganizaciõn y la evolución. La legitimación y explicación del sistema de mercado alrededor de esos dos conceptos no es, en verdad, una idea reciente. Paul A. Samuelson, por ejemplo, en su libro *Introducción a la economía* —uno de los libros-manuales más influyentes y utilizados en la formación de economistas del siglo XX, cuya primera edición es de 1948—, sostiene que

> ...un sistema competitivo es un esmerado mecanismo para la *coordinación inconsciente* a través de un sistema de precios y mercados, un dispositivo de comunicación que trata de combinar el conocimiento y las acciones de millones de individuos diversos. Sin contar con una inteligencia central, resuelve uno de los más complejos problemas que se pueda imaginar, envolviendo millares de variables y relaciones desconocidas. Nadie lo proyectó. *Él simplemente evolucionó y, como la naturaleza humana, está sufriendo modificaciones,* pero pasa por la primera prueba como cualquier organización social: tiene condiciones de sobrevivir [1].

En este texto, a pesar de no ser utilizadas de manera explícita, aparecen con claridad dos ideas: la de autoorganización y la de evolución. La primera, la noción de *coordinación inconsciente* de los conocimientos y las acciones de millones de individuos diversos que actúan en el mercado, nos remite directamente a la noción de autoorganizacion, o a la teoría del orden espontáneo, con una larga tradición en la historia del pensamiento social, pero que solo adquirió fuerza a partir de la década de 1970. La teoría del orden espontáneo se basa en la idea de que la mayoría de las cosas que producen beneficios generales en sistemas sociales o que posibilitan la reproducción de éstos, no se hallan bajo el control directo de las personas o de planos conscientes.

La segunda, es la afirmación de Samuelson de que el sistema de mercado "simplemente evolucionó y que, como la naturaleza humana, está sufriendo modificaciones", vinculada, como es fácil observar, con la teoría de la evolución de las especies.

La articulación de esas dos teorías, de la autoorganizacion y de la evolución, es decir, la hipótesis de que el sistema de mercado

[1] Samuelson, Paul A. *Introdução à análise econômica.* Rio de Janeiro, Agir, 1977 (8a. ed.), vol. 1, pág. 45. El énfasis es nuestro.

capitalista es un sistema autoorganizado que evoluciona como la naturaleza, ocupa hoy un lugar central tanto en el análisis cuanto en el discurso de legitimación del capitalismo.

1. La "mano invisible" del mercado y la autoorganización

Paul Krugman, uno de los economistas más influyentes en el mundo hoy, indica que los científicos sociales por lo general sospechan, con buena razón, de quienes buscan importar conceptos de la física o la biología. Sin embargo, añade que existe un movimiento interdisciplinar muy interesante en el cual deberían participar los economistas. Este movimiento se da en torno al concepto de sistemas autoorganizativos —sistemas complejos en los que la aleatoriedad y el caos parecen evolucionar de forma espontánea hacia un orden no esperado— y en los últimos años se convirtió en una idea cada vez más influyente, uniendo investigadores de muy distintos campos, de la inteligencia artificial a la química, de la evolución a la geología. Aun así, Krugman reconoce que, por alguna razón, los economistas no han tomado parte en este movimiento y propone ver cómo esas nuevas ideas pueden ser aplicadas a este inmensamente complejo, aunque indiscutiblemente autoorganizado sistema llamado economía [2].

Y según él, cuando Adam Smith escribió sobre cómo el mercado lleva a sus participantes, "como una mano invisible", a resultados que nadie pretendió, no describía más que una propiedad emergente, una de las características esenciales de los sistemas autoorganizativos. Krugman no es el único que advierte en la teoría de la "mano invisible" de Smith la noción de autoorganizacion. F. Capra, un pensador bastante crítico de la modernidad y el capitalismo, tiene una posición semejante. Para él, "a lo largo de toda la historia de las ciencias sociales, numerosas metáforas han sido utilizadas para describir procesos autorreguladores en la vida social. Tal vez la más

[2] Cf. Krugman, Paul. *The Self-organizing Economy*. Malden-Oxford, Blackwell, 1996. El *Santa Fe Institutee* es hoy, probablemente, uno de los centros más destacados en el estudio de la aplicación de las teorias de la complejidad y la autoorganização al campo de la economía. Vide por ejemplo, *The Economy as an Evolving Complex System II*. Santa Fe Institute Studies in the Sciences of Complexity, 1997.

conocida de ellas sea la de la 'mano invisible' que regulaba el mercado en la teoría económica de Adam Smith" [3].

Krugman, como otros muchos teóricos que participan de lo que denominó movimiento interdisciplinar alrededor del concepto de autoorganización, asevera que "lo que une el estudio de embriones y huracanes, de materiales magnéticos y colección de neutonios, es que todos ellos son *sistemas autoorganizativos*: sistemas que, aun cuando comienzan de un estado casi homogéneo o casi aleatorio, forman espontáneamente patrones de gran escala" [4]. Y concluye esta reflexión señalando que la economía es, sin duda, un sistema autoorganizativo en este sentido. Luego, Krugman, al igual que numerosos autores, no establece diferencias cualitativas entre sistemas físicos, biológicos o sociales al hablar de autoorganización. Es como si en el pasaje del nivel físico hacia el biológico, y de éste hacia el humano y social, no emergiesen nuevas propiedades que nos obligasen, por lo menos, a adjetivar o calificar el concepto de autoorganizacion o de sistemas autoorganizativos para dar cuenta de esas emergencias que nos permitiesen percibir diferencias entre el nivel físico, el biológico y el social.

Un punto interesante a destacar en el pensamiento de Krugman es que a pesar de no distinguir, por lo menos de manera explícita, entre los niveles físico, biológico y social, no considera la autoorganización como necesariamente —o aun presumiblemente— una cosa buena. Para él, la "autoorganización es algo que observamos e intentamos entender, no necesariamente algo que queremos" [5]. Por lo tanto, no legitima el mercado como algo bueno o insustituible por el simple hecho de ser autoorganizativo. Esto aun cuando en el libro *Globalización y globo-estupideces* [6] defiende y legitima el sistema de mercado al afirmar que los demás sistemas sociales son peores.

Paulo Guedes, uno de los economistas de más peso hoy en Brasil, es otro ejemplo [7] de cómo los economistas se sirven cada vez

---

[3] Capra, Fritjof. *A teia da vida. Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos.* São Paulo, Cultrix, 1997, pág. 64.

[4] Krugman, P. *Op. cit.*, pág. 3.

[5] *Ibid.*, pág. 6.

[6] Rio de Janeiro, Campus, 1999 (orig. ingl.: *The Accidental Theorists*, 1998).

[7] Algunos otros ejemplos: John Henry Clippinger (ed.). *The Biology of Business: Decoding the Natural Laws of Enterprise*, 1999; Kevin T. Kelly. *Out of Control: The New Biology of Machines, Social Systems and the Economic World*, 1995; Ken Baski. *Corporate DNA: Learning from Life*, 1998; Pierre N. V. Tu. *Dynamical Systems: An Introduction with*

más de conceptos provenientes de la física o la biología —como orden espontáneo, autoorganización y evolución—, a los que podemos llamar interdisciplinares. En su columna de la *revista Examen*, Guedes escribió un articulo con el título: "Biología de los negocios: especies virtuales incapaces de adaptarse van a desaparecer". Inicia este artículo así: "La gran contribución de Adam Smith para la comprensión de las ideas de competitividad y mercados fue la percepción de que sistemas extremadamente complejos de coordinación podrían resultar de mecanismos descentralizados de decisión. Biógrafos de Darwin sugieren que la poderosa imagen de la mano invisible esculpiendo instrumentos complejos de coordinación en ambientes aparentemente caóticos de choques de intereses individuales, habría inspirado el proceso de selección natural como escultor de la evolución de las especies. Esa aproximación histórica entre Smith y Darwin sugiere analogías adicionales entre la biología y el mundo de los negocios" [8].

Después de trazar esta analogía, Guedes traza otra entre la "teoría del equilibrio punteado" del biólogo Stephen Jay Gould —teoría que cuestiona la hipótesis de la evolución gradual, sin romper con la teoría de la evolución—y la "teoría de los ciclos largos de la economía" —la cual sostiene que períodos de equilibrio basados en la consolidación de viejas tecnologías son perturbados por una rápida aceleración de las innovaciones tecnológicas—. Tras desarrollar algunas reflexiones acerca de tal analogía, Guedes concluye su artículo indicando: "Las nuevas tecnologias, como las mutaciones genéticas, dependen de un proceso competitivo de selección natural para ser aprobadas... Grandes tecnologías en empresas sin gobierno corporativo eficiente, son como animales biomórficamente bien dibujados, pero desprovistos de cerebro y amenazados de extinción" [9].

2. De los instintos a las instituciones de mercado

Hay otro movimiento en ese "casamiento" entre la biología y la economía, y proviene del campo de la biología en dirección a la

Applications in Economics and Biology, 1998; Gary F. Bargatze. *Exploring Corporate DNA: A Business Handbook for the New Millennium*, 1999.

[8] *Exame* (São Paulo) No. 279 (13.12.2001), pág. 36.

[9] *Ídem.*

economía. Matt Ridley es un ejemplo típico de cientista del área de la biología que hace el puente hacia la economía. En su libro, de título bastante sugestivo, *Los orígenes de la virtud. Un estudio biológico de la solidaridad* [10], expresa que "los biólogos, si nada añadieron a la teoría propuesta por Smith, por lo menos la probaron. Smith dijo aún algo más sobre la división del trabajo en la sociedad: que ella aumenta con el tamaño del mercado y que en un mercado de determinado tamaño ella, a su vez, aumenta con la mejora de los transportes y las comunicaciones. Las dos máximas se revelaron verdaderas en las sociedades simples de las células", y "prácticamente nada relevante relativo a la división del trabajo fue escrito después de Smith, sea por biólogos o por economistas" [11].

A partir de teorías del ámbito de la biología y de la teoría de los juegos, Ridlley afirma que la teoría de Smith de que los beneficios sociales derivan de los vicios privados, es el descubrimiento probablemente menos valorado de toda la historia de las ideas y que "existe un lindo paralelismo entre lo que Smith quiso decir y el sistema inmunológico del hombre... El sistema entero es lindamente proyectado, de modo que las ambiciones egoístas de cada célula solo pueden ser satisfechas si cada célula cumple sus deberes para con el cuerpo. Las ambiciones egoístas son subyugadas en nombre del bien común, de la misma forma que los individuos egoístas son subyugados por el mercado en nombre del bien general de la sociedad" [12]. Para él, "el orden surge perfectamente del caos, no porque las personas reciban ordenes, sino porque reaccionan racionalmente a estímulos... todo sin la menor influencia de una autoridad central" [13], y "la mente humana contiene numerosos instintos para promover la cooperación social y desear la reputación de la bondad. No somos tan viles al punto de que precisemos ser domesticados por gobiernos intrusos, ni tan buenos para que el exceso de gobierno no despierte lo que hay de peor en nosotros, sea como sus empleados, sea como sus clientes" [14].

Desde la biología, la teoría de la evolución y la teoría de los juegos, Ridlley llega a una "verdad" económico-social que, si no es

---

[10] Ridley, Matt. *As origens da virtude. Um estudo biológico da solidariedade.* Rio de Janeiro, Record, 2000.
[11] *Ibid.*, págs. 53s.
[12] *Ibid.*, págs. 56s.
[13] *Ibid.*, pág. 269.
[14] *Ibid.*, pág. 296.

lo mismo, se halla muy próxima a la propuesta neoliberal: "si queremos recuperar la armonía y virtud sociales, si vamos a restituir a la sociedad las virtudes que la hicieron funcionar, es fundamental reducir el poder y alcance del Estado. Eso no significa una guerra violenta de todos contra todos. Significa devolver: devolver el poder sobre la vida del pueblo a la parroquia, las redes de computadoras, los clubes, los equipos, los grupos de autoayuda, las pequeñas empresas —a todo lo que es pequeño y local—. Significa un gran desmonte de la burocracia del servicio público... Las raíces del orden social están en nuestra cabeza, donde poseemos la capacidad instintiva de crear no una sociedad perfectamente armoniosa y virtuosa, sino una sociedad mejor de la que tenemos. Necesitamos construir nuestras instituciones de tal manera que ellas se alimenten de esos instintos. Eso quiere decir, principalmente, estimular el intercambio entre iguales. Así como el comercio entre los países es la mejor receta para la amistad, el trueque entre individuos dotados de amplios derechos civiles y políticos es la mejor receta para la cooperación. Necesitamos fomentar el trueque social y material entre iguales, pues ésta es la materia-prima de la confianza y la confianza es la piedra-base de la virtud" [15].

El camino para la armonía y las virtudes sociales sería, en opinión de Ridlley, la disminución del Estado y la liberalización de la economía. La fundamentación de esta propuesta no la extrae de las teorías económicas, sino de las ciencias biológicas. Las raíces del orden social armonioso y de las virtudes sociales no se hallan, según él, en la intervención social consciente o planificada por parte del Estado y/o de la sociedad civil, sino en los instintos humanos que cargamos en nosotros. Luego, las instituciones sociales propicias para la realización de políticas neoliberales serían instituciones alimentadas por nuestros instintos, instintos que nos guiarían a la armonía social.

Su propuesta de "devolver el poder sobre la vida del pueblo a la parroquia, las redes de computadoras, los clubes, los equipos, los grupos de autoayuda, las pequeñas empresas —a todo lo que es pequeño y local—", es un discurso romántico acerca del pasado y lo "local". Un discurso, sin duda, en sintonía con muchos grupos ecológicos de tendencia romántica, pero que esconde u oscurece el eje cardinal de su propuesta: hacer del "instinto" del trueque en el mercado libre el criterio de todo y, lo más importante, el fundamento

[15] *Ibid.*, pág. 298.

de la virtud. Cuando la virtud de la solidaridad social es buscada únicamente a través del comercio libre, ya no hay más por qué hablar de virtudes o solidaridad. Basta con efectuar negocios en el mercado libre siguiendo nuestros instintos.

3. Hayek y la fe en la evolución

Los autores vistos hasta aquí ejemplifican cómo las teorías de la autoorganización y de la evolución traspasaron sus ámbitos científicos específicos o de origen, y están influyendo de modo creciente el discurso económico y social. Ahora que, sin duda, el principal autor en este tema es Friedrich Hayek.

Antes de todo, conviene resaltar aquí una diferencia central entre el pensamiento de Adam Smith y el de Hayek respecto al mercado como un orden espontáneo y productor de efectos no intencionales beneficiosos. Smith y sus seguidores consideraban que el mercado coordinaba el interés personal de los individuos para producir un resultado beneficioso no intencional para todos. El énfasis era puesto en la importancia de la división social del trabajo como productora del progreso económico y en el mercado como productor de bien-común a partir del interés propio.

Hayek comparte la visión sobre el papel de la división del trabajo en el progreso económico, sin embargo introduce el problema del conocimiento que emerge del hecho de que las acciones de un sistema socio-económico amplio están dispersas entre millares o millones de agentes económicos. La coordinación de la "división del conocimiento" pasa a ser tan relevante como la de la división del trabajo. Para Hayek, la coordinación de este conocimiento difuso por medio del mercado permitiría usar una cantidad mucho mayor de conocimientos que bajo sistemas sociales alternativos conocidos. Así, él habla de la coordinación de las acciones de personas necesariamente ignorantes o con conocimiento insuficiente. De esta forma, la validez de su teoría del orden espontáneo no depende más de las llamadas suposiciones "egoístas" de la teoría económica tradicional, pues el problema universal de la coordinación persiste con independencia de si las personas son motivadas por el egoísmo o por el altruismo/solidaridad. En otras palabras, aun en la hipótesis de una sociedad formada nada más por personas solidarias y comprometidas con el bien común, todavía persistiría el problema de

la coordinación de la división del trabajo y de la coordinación de los conocimientos necesariamente fragmentados de los agentes económicos.

Este es un tema a destacar, por cunto uno de los problemas básicos de los marxismos y los socialismos fue la presuposición de que la alienación y explotación económicas eran producto de la propiedad privada de los medios de producción. Por ende, al principio se creía que el fin de la propiedad privada sería el camino primordial para la superación de aquéllas. Con la implantación de los Estados socialistas se verificó que la terminación de la propiedad privada de los medios de producción no solucionaba, o no superaba, el problema de la coordinación de la división social del trabajo. La solución intentada fue la planificación centralizada de la economía, buscando una planificación cada vez más perfecta del sistema económico. Eso presuponía la posibilidad del conocimiento perfecto de todos los factores envueltos en un sistema económico amplio y complejo, más allá de la posibilidad de una planificación perfecta a partir de tal conocimiento. Cosas humanamente imposibles [16].

Además de la imposibilidad humana de ese conocimiento, una planificación, y su ejecución, presupone la estabilidad o no modificación de los factores envueltos por un cierto tiempo. El problema es que las necesidades materiales humanas son "estables" por un período razonable, pero no así los deseos. Por eso, las economías socialistas de planificación centralizada fueron —y todavía lo son— tan ineficientes en la tarea de satisfacer, al menos en parte, los deseos de consumo de su población. Y no podemos olvidar que los seres humanos somos seres de necesidades y de deseos; y que los deseos de consumo no son apenas deseos por objetos-mercaderías, cuanto por símbolos que tienen que ver con el lugar social y el sentido de la existencia [17].

Volviendo a Hayek, la tesis de que el mercado es la mejor forma posible, si no la única, de coordinar las acciones de personas necesariamente ignorantes, plantea un problema: ¿quién y cómo se llega a ese juicio? Si tal tesis fuese comprobada de manera científica

[16] Sobre este problema, vide el libro fundamental de Franz Hinkelammert. *A crítica da razão utópica*. São Paulo, Paulinas, 1985 (orig. castell.: *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1984); especialmente el capítulo 3, dedicado al análisis del modelo soviético.
[17] Sobre el tema del deseo, necesidad, economía y teologia, vide: Jung Mo Sung. *Desejo, mercado e religião*. Petrópolis, Vozes, 1998 (3a. ed.).

por una persona o comunidad científica, esto presupondría un nivel de conocimiento capaz de medir y comparar, desde la exterioridad del mercado y de otros sistemas sociales, todos los factores envueltos y arribar a una conclusión inequívoca respecto a la eficiencia del mercado y de otros modelos alternativos en la función de coordinar la división del trabajo y de los conocimientos.

Hayek trata de argumentar la validez de ese juicio no por la demostración de la verdad de su afirmación, sino por la crítica a los desórdenes económicos supuestamente provocados por las intervenciones conscientes, vale decir, planificadas por los gobiernos o por instituciones sociales. En otras palabras, no es una comprobación directa, en el sentido de comprobar con base en el funcionamiento del mismo mercado; es una comprobación por la negación de todas las otras alternativas. Simplificando, sería más o menos esta: no tenemos cómo probar que el mercado es la única forma eficiente de coordinar el conocimiento y la división social del trabajo, pues esto requiere un conocimiento que de por sí es imposible, no obstante sabemos que esa tesis es verdadera ya que todos los otros modelos de coordinación económica que presuponen una intervención en el mercado, experimentan más desordenes económicos.

Ahora bien, los desórdenes económicos propios Hayek los explica como habiendo sido causados por estas intervenciones. Y esto no es posible probarlo empíricamente de un modo definitivo, puesto que rompería con la tesis de que no es posible conocer todos los factores que componen la economía. Siendo así, la tesis de Hayek de que el sistema de mercado es el mejor modelo económico está fundada en la hipótesis de que todas las intervenciones solo pueden provocar desorden y perjuicios económicos, pues se basan en la pretensión de conocer lo imposible. Es una argumentación circular.

Por más que tengamos divergencias con la propuesta general de Hayek, hemos de aceptar la tesis de que es imposible conocer todos los factores y las relaciones del mercado, en la medida en que éste es un sistema amplio y complejo. Con todo, partiendo de este mismo principio se llegar a una conclusión diferente: la de que no podemos, por causa de nuestra ignorancia respecto al mercado, saber si es o no la mejor forma de coordinación, mucho menos concluir que debe ser mantenido intocable, sin ninguna intervención o control, ya que él produciría el mejor de los resultados posibles. Luego, la propia ignorancia en relación al funcionamiento del mercado nos podría encaminar a la tesis de que, por no poder saber sus

resultados, precisamos estar atentos a la necesidad de efectuar correcciones, esto es, a intervenir en el mercado [18].

La conclusión de Hayek, y tantos otros, de que el orden espontáneo del mercado es siempre el mejor posible, no es comprensible sin una teoría más abarcante del concepto de sistemas complejos autoorganizativos. Es necesario dar un salto desde el concepto de autoorganización o del orden espontáneo hacia la teoría de la evolución. Es preciso unir, conectar, la teoría del orden espontáneo o de la autoorganización con la teoría de la evolución para que un juicio necesariamente positivo sobre este proceso sea posible y comprensible. En otras palabras, la unión entre la teoría del orden espontáneo o la autoorganización con el juicio siempre positivo de tipo neoliberal sobre el mercado, presupone un acto de fe —un salto epistemológico indebido— en una "mano invisible" providencial que guía la evolución de las especies vivas. Veamos esto con más detalle.

Hayek, al exponer el argumento fundamental del último libro de su vida, manifiesta que "nuestra civilización depende, tanto en sus orígenes como en su manutención, de la existencia de lo que sólo con relativa precisión puede describirse como 'un amplio orden de cooperación humana', más conocido por el poco afortunado término 'capitalismo'. Para captar adecuadamente el íntimo contenido del orden que caracteriza la sociedad civilizada, conviene advertir que este orden, lejos de ser fruto del designio o intención, deriva de la incidencia de ciertos procesos de carácter espontáneo" [19]. Por consiguiente, presenta el capitalismo no como una sociedad o un sistema de competencia de todos contra todos, como acostumbran acentuar sus críticos, sino como "un amplio orden de cooperación humana". Pero como él mismo precisa, no un orden de cooperación fruto de una solidaridad intencional o de un acuerdo social, o cosas de ese tipo, sino un orden de carácter espontáneo. Esto es, la cooperación es el resultado de la autoorganización del sistema de mercado, no un efecto intencional de las acciones o intenciones de grupos o individuos.

El hecho de no ser fruto de la intencionalidad humana no implica que este orden no tenga nada que ver con los comporta-

---

[18] George Soros, el mega-inversionista/especulador en el mercado financiero mundial, defendió, con base en una relectura de Popper, ideas semejantes en su libro *A crise do capitalismo.* Rio de Janeiro, Campus, 1999.

[19] Hayek, Friedrich. *La fatal arrogancia: los errores del socialismo.* Madrid, Unión Editorial, 1990, pág. 33.

mientos y valores de los seres humanos. Para Hayek, "vivimos en una sociedad civilizada porque llegamos a asumir, de forma no deliberada, determinados hábitos heredados de carácter fundamentalmente *moral*, muchos de los cuales resultaron siempre poco gratos al ser humano —y sobre cuya validez e intrínseca eficacia nada sabía". Es decir, de acuerdo con Hayek, estos valores y hábitos surgieron y posibilitaron formar sociedades civilizadas sin que los seres humanos involucrados supiesen qué estaba ocurriendo y sin que ellos gustasen de los resultados. En otras palabras, fue un proceso además de inconsciente, contra la voluntad de los individuos involucrados. Y como el resultado no esperado fue la civilización, podemos deducir que tal proceso de gestación de este orden espontáneo fue conducido por una especie de "mano invisible/providencia".

La práctica de esas acciones de resultados no placenteros, cuando menos de modo inmediato, y de eficacia desconocida fue, según Hayek, generalizándose vía procesos evolutivos basados en la selección, lo que facilitó tanto el crecimiento demográfico cuanto un mayor bienestar material de aquellos grupos que se resignaron a aceptar este tipo de comportamiento. "La no deliberada, reacia y hasta dolorosa sumisión del ser humano a tales normas facilitó a dichos entornos sociales la necesaria cohesión gracias a la cual sus miembros accedieron a un nivel superior de bienestar y conocimientos de diversas especies, lo que les permitió 'multiplicarse, poblar y llenar la tierra' (Gn 1,28). Quizás sea este proceso la faceta más ignorada de la evolución humana" [20].

La cuestión que surge entonces es: ¿cómo fue que estas tradiciones y valores no placenteros ni comprensibles fueron transmitidos y asumidos? Para intentar explicarlo, Hayek introduce explícitamente el papel de la religión en este proceso. Como las calidades culturales no se transmiten de manera automática como las genéticas, plantea la hipótesis de que "ciertas creencias míticas fueron tal vez necesarias para conseguir ese efecto, especialmente cuando se trataba de normas de conducta que chocaban contra los instintos" y que, "gustemos o no, debemos en parte a la persistencia de ciertas prácticas, y la civilización que de ellas resulta, al apoyo de ciertas creencias de las que no podemos decir que sean verdaderas —o verificables, o constatables— en el sentido en que lo son las afirmaciones científicas", pero que merecen ser llamadas "verdades

[20] *Ídem.*

simbólicas" y que "inclusive ahora, la pérdida de estas creencias, verdaderas o falsas, crearía graves dificultades" [21].

Creencias míticas, mitos y teologías de carácter sacrificial, son presentadas como una de las piedras angulares que explican la evolución de las sociedades humanas hasta las nuestras, de sistema de mercado amplio y complejo. Y una de las "verdades simbólicas" que emerge en esta reflexión es una noción de Dios o de la providencia divina, sea en lenguaje religioso tradicional o en un lenguaje pseudo-científico secularizado, que estaría por detrás de esta ley de la evolución vista como la sobrevivencia del más fuerte o del más apto en las competencias del mercado. Una noción de Dios que se manifiesta en el vencedor y es transmitida por medio de mitos o teologías sacrificiales.

Como expresa Normam Barry, un defensor de las ideas liberales, la creencia de Hayek en la evolución espontánea y el aspecto evolucionista de su teoría del orden espontáneo hacen de él un autor que se "distingue de otros escritores en esa tradición (por ejemplo, Menger), que no descartan el uso de la razón en la evaluación crítica de los resultados de un proceso no diseñado" [22].

El que reconozcamos que sistemas sociales y económicos amplios y complejos son sistemas autoorganizativos, no significa que este sistema sea bueno o deseable solo por esta causa. Vimos más arriba como el propio Krugman, un defensor del sistema capitalista, también reconoce esto. El problema es que una simple constatación analítica de ese tipo no produce motivación suficiente para mantener el sistema social funcionando de forma razonablemente coherente. Para eso se necesita la creencia. Según S. Moscovici, "poco importa que esa creencia sea sustentada por un mito, una ideología o ciencia, siempre que exista. Los hombres sienten la vitalidad del lazo que los une, la fuerza única de su convicción y el imán de la finalidad que los hace actuar en conjunto" [23]. Y hemos de reconocer que es esta creencia en la evolución-providencia la que brinda firmeza, fuerza política y ciertos aspectos mesiánicos a los adeptos del neoliberalismo.

Esta última crítica nos puede conducir al equívoco de considerar toda la tesis de Hayek como totalmente infundada y errónea. No

---

[21] *Ibid.*, págs. 212s.

[22] Barry, Norman. "La tradición del orden espontáneo", en *Revista Acta Acadêmica* (noviembre, 1997). Disponíble en internet: www.uaca.ac.cr/acta/ (julio, 2001).

[23] Moscovici, Serge, *A máquina de fazer deuses*. Rio de Janeiro, Imago, 1990, pág. 27.

podemos negar que sistemas complejos funcionan de hecho de modo autoorganizativo, o al menos las evidencias parecen mostrarlo. Además, Hayek hace una distinción correcta entre el nivel microsocial y el macrosocial. Él señala que "si pretendemos aplicar las rígidas pautas de conducta propias del microcosmo (esto es, el orden que caracteriza la convivencia en el pequeño bando o manada, e inclusive en la propia unidad familiar) al macrocosmo (esto es, al orden propio de la sociedad civilizada en toda su complejidad y extensión) —como tan reiteradamente nos recomiendan nuestras propias tendencias profundas—, *pondríamos en peligro a ese segundo tipo de orden*. Y si, a la inversa, pretendiéramos la normativa propia del orden extenso para esas agrupaciones más reducidas, *acabaríamos con la propia cohesión que las aglutina*. Es, pues, inevitable que el hombre permanezca sometido a esa realidad dicotómica" [24].

El problema es que Hayek mantiene esta dicotomía de una manera tan rígida, que llega a afirmar que "el orden extenso nunca habría llegado a surgir si no hubiese sido ignorada la recomendación de que todo semejante sea tratado con el mismo espíritu de solidaridad que se dedica a quien habita el entorno más próximo... integrados en el orden extenso salimos beneficiados de que *no se trate* a todos con idéntico espíritu de solidaridad; a todos interesa que nuestras relaciones interpersonales se ajusten a esa otra normativa que corresponde al orden abierto, esto es, a ese conjunto de normas que regulan la propiedad plural y el respeto a los pactos libremente establecidos y que a lo largo del tiempo fueron paulatinamente sustituyendo la solidaridad y el altruismo" [25]. Luego, no niega apenas la noción de solidaridad en el ámbito macrosocial; considera que el proponerla es poner en riesgo el futuro de la humanidad.

4. Desafíos a la ética y la teología

Esta nueva forma de legitimar el sistema de mercado y de oponerse al reclamo de solidaridad en el ámbito macrosocial, presenta serios desafíos a la teología y la reflexión ética. Aquí solamente apuntaré algunas cuestiones.

[24] Hayek, F. *Op. cit.*, págs. 50s.
[25] *Ibid.*, págs. 43s.

La primera se refiere al concepto de autoorganizacion, el cual no puede ser ignorado en las reflexiones éticas y teológicas de hoy, y que pone en jaque la teoría de la causalidad que, de un modo u otro, se encuentra presente en la mayoría de nuestras reflexiones teológicas y éticas [26]. Conceptos como "sujeto histórico", individual o social que "construirían" una nueva sociedad o conformarían la historia a partir de sus acciones conscientes, o análisis sociales que buscan determinar las causas exactas y los responsables por la exclusión social, por ejemplo, son fuertemente cuestionados por la teoría de la autoorganizacion aplicada a sistemas sociales.

Hugo Assmann es uno de los autores que ha repensado en profundidad sus reflexiones teológicas y éticas con base en la teoría de la autoorganizacion. Él, que en los años setenta era conocido por su negación radical del mercado, nos presenta en la actualidad una posición en lo mínimo interesante y polémica: "entre las cosas innegables, en el terreno de las interacciones humanas en sociedades complejas, se halla la existencia y funcionalidad de sistemas dinámicos parcialmente autorreguladores, en lo que se refiere a los comportamientos humanos. En la economía, esa cuestión recibe un nombre, que para muchos sectores de izquierda hasta hoy mal adquirió densidad: el mercado" [27].

Assmann considera innegable no solamente la existencia de sistemas dinámicos autorreguladores, sino asimismo el mercado como el nombre de este mecanismo en la economía. Lo que no significa que ya no critique más el sistema de mercado capitalista, si bien apunta —corriendo el riesgo de ser mal entendido por muchos de "izquierda"— que es preciso "aceptar, crítica, mas positivamente, el mercado, sin desistir de metas solidarias" y que esto "exige una reflexión nueva sobre la propia concepción del sujeto ético, individual y colectivo... Se trata de pensar conjuntamente las opciones éticas individuales y la objetivación, material e institucional, de valores, bajo la forma de normatización de la convivencia humana con fuertes connotaciones autorreguladoras" [28].

Este repensar la ética pasa necesariamente por el repensar el sujeto ético: "en la práctica, el sujeto ético, en una economía con

---

[26] Vide, por ejemplo, Segundo, Juan Luis. *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*. Santander, Sal Terrae, 1993.

[27] Assmann, Hugo. *Metáforas novas para reencantar a educação: epistemologia e didática*. Piracicaba, Unimep, 1996, pág. 64.

[28] *Ídem*.

mercado, está siempre, por un lado, envuelto por los niveles de autorregulacion efectivamente existentes (en la economía, la política, la cultura, la educación, etc.), vale decir, por las normatizaciones que se cumplen en el plano objetivo; y, por el otro, se supone que, a pesar de las imposiciones objetivas, sobreviva en él algo (tal vez no mucho) de la libre autodeterminación subjetiva". Para él, "tal subjetividad se encuentra configurada por la unidad inseparable entre las necesidades y los deseos. Como un condimento de pasiones e intereses, y no sin ellos, es que puede impregnarse de sensibilidad hacia los semejantes. Cabe, por tanto, preguntarse: ¿son ésas las circunstancias a las que propiamente nos referimos cuando hablamos de opción/acción ética? ¿Se refieren de modo exclusivo al aspecto subjetivo (por ejemplo, al querer intencional), o juntamente a la intencionalidad ética subjetiva en cuanto inserta en procesos objetivos de (parcial) autorregulacion?" [29].

Es importante reafirmar aquí, para evitar posibles malentendidos, que Assmann no está defendiendo el sistema de mercado capitalista vigente, pero sí una "economía-con-mercado" conviviendo con metas sociales, lo que es muy distinto.

La segunda cuestión tiene que ver con la diferencia cualitativa entre el ámbito micro y el macrosocial. Es verdad que normas y prácticas que funcionan en el ámbito de pequenos grupos sociales no funcionan de la misma forma en un ámbito macro-ocial. Esto porque el pasaje de un nivel hacia el otro no ocurre de manera lineal; en dicho proceso emergen nuevas propiedades que modifican el funcionamiento del sistema. El surgimiento de estas nuevas propiedades es el que nos permite percibir que transitamos de un nivel hacia otro. Siendo así, prácticas de solidaridad que funcionan en las pequeñas comunidades no lo hacen de igual modo o sencillamente no operan en el ámbito de la sociedad. De forma similar, prácticas eficientes en pequeñas comunidades religiosas de base se tornan ineficientes o impracticables en el ámbito de las instituciones religiosas de gran porte. Resulta obvio que refugiarse en el círculo de las pequeñas comunidades para huir de este problema no es la solución, en la medida que hoy no es más posible vivir en una comunidad sin estar al mismo tiempo dentro de la sociedad, con todo lo que eso implica.

El gran desafío es que nuestras nociones de solidaridad (y mucho de las sabidurías teológicas o éticas), fueron, en buena parte,

[29] *Ibid.*, pág. 66.

forjadas en experiencias de pequeñas comunidades o grupos sociales, por no decir en sociedades premodernas, y ellas no funcionan bien en las actuales sociedades amplias y complejas [30].

La tercera cuestión atañe al concepto de providencia. Quizá estemos aquí ante uno de los retos más decisivos para la teología comprometida con la vida de los pobres. Como ya vimos, la teoría de la autoorganización admite dos abordajes. Uno que simplemente constata el funcionamiento autoorganizativo de sistemas complejos, y otro que, además, afirma que los órdenes espontáneos que surgen son expresiones de un proceso de evolución biológico-humano-social. Este juicio se basa en un acto de fe, en una adhesión a la metáfora de la providencia divina, esa "mano invisible" que gobernaría la historia, tal vez toda la evolución del universo, una metáfora tan presente en el mundo Occidental.

Por ser un asunto bastante complejo y difícil, más allá de lo que se propone este artículo, solo presentaremos abreviadamente algunas reflexiones problematizantes.

En América Latina y el Caribe, Leonardo Boff es, sin duda, uno de los autores del campo de la teología y la reflexión ética que más ha asumido y trabajado con conceptos provenientes de las nuevas teorías de la física y la biología, a la vez que profesa un profundo optimismo en relación al futuro, sin negar la dramaticidad del presente. Como un ejemplo de su profundo optimismo, tomemos el siguiente texto: "La tendencia global de todos los seres y del universo entero, como físicos cuánticos como W. Heisenberg observan, es a realizar la tendencia que poseen rumbo a su propia plenitud y perfección. La violencia está sometida a esta lógica benéfica, pese a la magnitud de su misteriosidad" [31].

¿En qué fundamenta Boff su fe en esta "lógica benéfica" que orienta toda la evolución? Este fundamento lo busca tanto en la ciencia como en la teología. Él asevera: "hay una minuciosa calibración de medidas sin las cuales las estrellas jamás habrían surgido ni hubiera brotado la vida en el universo. Esta comprensión supone que el universo no es ciego, sino cargado de propósito e intencionalidad. Hasta un conocido astrofísico ateo como Fred Hoyle reconoce

---

[30] Sobre este tema, vide por ejemplo, Assmann, H./Sung, J. M. *Competência e sensibilidade solidária: educar para esperança.* Petrópolis, Vozes, 2001 (2a. ed.), en especial la Parte I.

[31] Boff, Leonardo. *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres.* São Paulo, Ática, 1995, pág. 41.

que la evolución solo puede ser entendida en la presuposición de que exista un Agente supremamente inteligente. Dios, el nombre para este Agente supremamente inteligente y ordenador, está umbilicalmente implicado en el proceso evolutivo y cosmogénico" [32].

Siguiendo a Boff, el mundo físico nos mostraría cómo este mundo se encuentra cargado de propósito e intencionalidad del Agente ordenador que es Dios, así como la ley o intencionalidad que rige la expansión del universo es la misma que rige el proceso evolutivo. En verdad, lo que supone que el universo esté cargado de intencionalidad no es el mundo físico como tal, sino, como él mismo expresa, "esta comprensión" sobre el universo y surtimiento de la vida.

Más adelante en su reflexión, Boff indica que "en el espíritu humano el mismo Espíritu moldea su templo. No obstante la diversidad, el universo no deja de ser uno, constituyendo una totalidad orgánica, dinámica y armónica. Él se revela como motor del proceso cosmogénico, como flecha del tiempo, cargada de propósito y como convergencia en la diversidad" [33]. Pero, "la evolución precisa llegar a cierta convergencia, alcanzar un punto omega. Solo entonces adquiere sentido el discurso de la encarnación como la entienden los cristianos y permitir el pasaje de lo crístico a lo cristológico. Es aquí que entra la fe cristiana, punta de lanza de la conciencia cósmica. La fe ve en el punto omega de la evolución el Cristo de la fe, aquel que es creído y anunciado como la cabeza del cosmos y de la Iglesia, el *meeting point* de todos los seres. Si lo que la fe proclama no es mera ideología ni pura fantasía inconsciente, entonces eso debe de alguna forma manifestarse en el proceso evolutivo del universo" [34]. Como conclusión de esta argumentación, podemos citar: "Eco-espititualmente la esperanza nos asegura que, a pesar de todas las amenazas de destrucción que la máquina de agresión de la especie humana montó y utiliza contra la Gaia, el futuro bueno y benéfico está garantizado porque este Cosmos y esta Tierra son del Espíritu y del Verbo" [35].

Son realmente palabras optimistas. No obstante, un optimismo tan lleno de certeza nos sugiere una pregunta: si necesariamente el universo está guiado por una lógica benéfica, ¿dónde encajan las

[32] *Ibid.*, pág. 226.
[33] *Ibid.*, pág. 259.
[34] *Ibid.*, pág. 273.
[35] *Ibid.*, pág. 306.

muertes y los sufrimientos de los inocentes en esta evolución? ¿Serán apenas los dolores del parto? Si es así, ¿no es exactamente eso, o casi eso, lo que dicen Hayek y otros que presentan las muertes de los pobres y débiles como dolores necesarios, resultados no placenteros del proceso de una evolución siempre benéfica? ¿Esta visión providencial de la evolución no es otra forma de rescatar los metarrelatos de la historia de la modernidad, que el propio Boff critica? En esta visión de la historia marcada por la "necesidad" de un futuro bueno, ¿dónde quedan la contingencia, la libertad humana y el pecado?

Boff hace del punto Omega de la evolución, en el cual la fe cristiana vería al Cristo de la fe, el sentido de la evolución del Cosmos y de las especies vivas. Una evolución que confirmaría que "no obstante la diversidad, el universo no deja de ser uno, constituyendo una totalidad orgánica, dinámica y armónica". O sea, un orden por detrás de todo. Pero, aun cuando si el mundo físico y biológico constituyese esta totalidad orgánica y armónica —lo que es también discutible—, ¿sería esto garantía de que existe un orden que mueve las conciencias humanas y a la sociedad rumbo a esta misma armonía? ¿Será que con la aparición de la conciencia humana, no hay un emerger de nuevas propiedades que no permiten la aplicación lineal de las teorías del campo de la astrofísica o de la biología al campo humano-social?

Para Freeman Dyson, la tiranía o la determinación de los genes sobre los organismos duró tres mil millones de años y solo fue precariamente derribada en los últimos cien mil años con el surtimiento del *Homo sapiens*, que desarrolló el lenguaje simbólico y la cultura. Con eso, "nuestros patrones de comportamiento son ahora, en gran medida, determinados culturalmente y no más genéticamente. Podemos optar por mantener un gen defectuoso en circulación porque nuestra cultura no permite que dejemos morir a los niños hemofílicos. Robamos de nuestros genes la libertad de hacer elecciones y cometer errores" [36]. Lo que equivale a decir que las supuestas leyes que regirían la expansión del Cosmos y la evolución de las especies vivas no determinan más o perdieron su fuerza en la determinación de los comportamientos y, por ello, del futuro de la humanidad.

[36] Dyson, Freeman. *Infinito em todas as direções*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000, págs. 120s.

Es esta nuestra capacidad de producir símbolos y culturas la que nos dio la posibilidad de la libertad (pequeña, pero libertad) y, con eso, la capacidad de soñar y desear una realidad todavía no existente. Y es eso lo que nos permite sentir la indignación ética delante de lo dado, delante del mundo como está. Somos incluso capaces de desear y soñar con cosas y relaciones que no podemos realizar y se encuentran más allá de la posibilidad humana. Es claro que tal libertad nos da de igual modo la posibilidad de errar, de fracasar y, por ende, ella nos recuerda que no tenemos asegurado un futuro necesariamente armonioso y pleno. A no ser que esta (parca) libertad sea apenas una ilusión, y la historia humana sea apenas una farsa que se limita a reproducir un enredo prefijado por un ser superior.

La indignación ética que cuestiona las injusticias y los males del mundo nace de una apuesta, de un acto de fe que rompe con la noción del destino —sea un destino maléfico o benéfico—, con la lógica del sistema vigente y con el proceso de "evolución" que guió la sucesión de culturas, civilizaciones e imperios.

Para José Comblin, la tradición bíblica difiere de la filosofía griega que buscaba en Dios el fundamento del orden y pensaba que el ser humano realizaba su destino ocupando su lugar en el orden cósmico, sometiéndose al orden universal establecido y movido por Dios. "En la Biblia, en cambio, todo es diferente porque Dios es amor. El amor no funda el orden, sino el desorden. El amor quiebra toda estructura de orden. El amor funda la libertad y, por consiguiente, el desorden. El pecado es consecuencia del amor de Dios" [37].

Cuando la Biblia dice que Dios es amor, está afirmando que la vocación humana es la libertad, que ésta es más que una cualidad o un atributo del ser humano, que es la propia razón de ser de la humanidad, el eje central de toda la existencia humana. Pues, "que Dios es amor y que la vocación humana es la libertad son las dos caras de la misma realidad, las dos vertientes del mismo movimiento" [38].

De acuerdo con esta manera de ver a Dios y el sentido de la existencia humana, Dios, que era todopoderoso, se tornó impotente delante del ser humano libre, y viene al mundo, no con su poder omnipotente para imponer su voluntad en la historia humana, sino como alguien que "se vació de sí mismo, y asumió la condición de siervo, tomando la semejanza humana" (Fl 2,7).

---

[37] Comblin, José, *Cristãos rumo ao século XXI: nova caminhada de libertação*. São Paulo, Paulus, 1996, pág. 65.
[38] *Ibid.*, pág. 67.

Como no es posible que vivamos la libertad sin la posibilidad del mal (éticamente hablando) y del pecado, Dios hizo al mundo de tal modo que el pecado es una posibilidad inevitable. Por eso Comblin retoma un texto bíblico muy citado por Juan Luis Segundo, "Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo" (Ap 3,20), y afirma: "si nadie abre, Dios acepta la derrota sabiendo que su creación fracasó. Dios creó un mundo que podía fracasar" [39].

En un texto más reciente Boff continuó profesando optimismo y certeza, aunque abrió espacio para la duda. Por un lado dice: "querámoslo o no, ya se está anunciando el día en que la mundialización no será solamente económica. Ella se hará también bajo el signo de la ética, del sentido de la compasión universal, del descubrimiento de la familia humana y de las personas de los más diferentes pueblos... Todos estaremos bajo el mismo arco iris de la solidaridad, del respeto y de la valorización de las diferencias y movidos por la amorización que nos hace a todos hermanos y hermanas. Será la era ecozoica, como algunos ya lo formulan" [40]. Este "querámoslo o no" revela su concepción de una historia marcada por la necesidad, por un encaminamiento necesario independiente de la voluntad, adhesión o prácticas de los seres humanos. Es probable que sea una concepción marcada hondamente por su deseo de un mundo armonioso.

Sin embargo, por otro lado afirma asimismo que: "Ésa es la gran lección que debemos sacar: o cambiamos o perecemos. O transitamos el camino de Emaús del compartir y de la hospitalidad con todos los habitantes de la nave-espacial Tierra, o experimentaremos entonces el camino de Babilonia, de la tribulación y de la desolación. Esta vez no nos es permitida la ilusión acerca de la gravedad de la situación actual. No obstante, nos fortalece una indescriptible esperanza" [41].

Esperanza no es lo mismo que optimismo. Somos optimistas "por causa de", es decir, tenemos razones científicas o religiosas para nuestro optimismo. En cambio, tenemos esperanza "a pesar de", es decir, sin motivos para el optimismo. La esperanza nace de un acto de fe.

---

[39] *Ibid.*, pág. 66.

[40] Boff, L. "El pecado capital del ecocidio y del biocidio", en Duque, José/Gutiérrez, Germán (eds.). *Itinerarios de la razón crítica: homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*. San José, DEI, 2001, págs. 213-227, aquí pág. 226.

[41] *Ibid.*, pág. 227.

Una solución a este nudo presentado —sea a partir de la ciencia o de la teología— se halla mucho más allá de mi capacidad y del objetivo de este capítulo. Mostré aquí dos posiciones posibles únicamente con la finalidad de plantear el desafío de repensar temas teológicos fundamentales como los de la providencia divina, la encarnación y el significado de Cristo en la historia frente a las nuevas formas de legitimación del capitalismo contemporáneo.

Es posible entender la fe en la encarnación de Cristo como el fundamento de una visión optimista del desenrollarse de la historia rumbo al punto Omega, pero también podemos entenderla como el acto de "vaciamiento de la divinidad", esto es, de la entrada de un Dios sin poderes divinos dentro de la historia humana. Una encarnación que manifiesta la solidaridad de Dios para con las víctimas de la historia, si bien no garantiza la victoria de los pobres ni la evolución —en el sentido de un caminar hacia la plenitud o el desarrollo cualitativo— de la historia, puesto que éstas presuponen una fuerza divina que Cristo "vaciado" ya no posee más.

Una idea final. La racionalidad teológica o ética son importantes en la fundamentación de una nueva cosmovisión o de un nuevo conjunto de valores éticos y morales. Con todo, ellas no son suficientes para "mover multitudes", para cambiar la dirección en la que se mueven nuestra sociedad y nuestra civilización. Precisamos de personas y grupos que encarnen estos valores en sus vidas y prácticas religiosas y sociales y que, de este modo, sirvan de modelos de deseo, como atractivos de nuevos movimientos sociales y religiosos. Personas que no hacen de la certeza ni de la victoria la razón principal de sus acciones solidarias, personas que simplemente vivan su libertad humana respondiendo a la apelación de solidaridad que viene de los rostros de otras personas.

Capítulo V

Ética y sistemas económicos complejos

El tema de la ética y la economía se torna cada vez más conocido. Unos discuten sobre ética y economía en busca de una mayor productividad en las empresas, y otros buscando superar la brutal desigualdad social y la inaceptable exclusión social que marcan nuestro tiempo. Los dos grupos, pese a diferenciarse mucho en sus objetivos, comparten un mismo presupuesto: que el bien común, sea de la empresa o de la sociedad, no se alcanza únicamente con la defensa del interés propio y de la lógica del mercado. Para el segundo grupo, el mercado por si solo no puede resolver el problema de la pobreza, ni crear la mejor situación para una empresa.

Es común encontrar en los sectores sociales preocupados con la superación de la exclusión social, posiciones teóricas que defienden el "control" de la economía por la ética o la sumisión de la lógica

económica a valores éticos. Es como si el fracaso del modelo de socialismo soviético los obligase a hallar otra instancia de control de la economía. Vale decir, como fracasó un modelo de sociedad donde el Estado intentaba controlar y dirigir la economía mediante la planificación centralizada, surgen ahora el deseo y la propuesta de que la economía —en especial la dinámica del mercado— sea controlada y subyugada por valores éticos. La "ética" asumiría así el papel antes atribuido al Estado o al "buen gobierno".

Sin duda, se requiere "domar" la voracidad con que el capital trata de dominar y explotar todos los recursos naturales y humanos, y por eso el debate acerca de la ética y la economía cumple un papel significativo. Sin embargo esa relación no es tan simple, a tal punto que sencillamente podamos exigir que la economía sea sometida a valores éticos.

Hay un pequeño texto de Paul Krugman, el cual trata de lo que él llamó el misterioso triunfo del capitalismo sobre el comunismo, que puede ayudarnos en la explicitación de algunas cuestiones claves en el actual debate sobre ética y economía. En ese artículo Krugman plantea la siguiente pregunta: "¿por qué un sistema que funcionó suficientemente bien para competir con el capitalismo en los años cuaretna y cincuenta cayó en los años ochenta. Qué es lo que aconteció de errado?" [1].

Él no acepta explicaciones que apelan a las "leyes de la historia", que ofrecen respuestas a priori, así como piensa que no basta con la tesis de que el cambio tecnológico y la globalización de la economía fueron centrales en el derrumbe del modelo soviético. Pues la constatación de estos cambios no explica el hecho de que la economía socialista no solo se atrasó tecnológicamente respecto a Ocidente, sino que entró en declive y después colapsó.

Para él, "el problema básico no fue técnico, sino moral. El comunismo falló como un sistema económico porque el pueblo dejó de creer en él". Esto es, para Krugman la economía y el propio sistema social socialista solo pueden funcionar eficazmente en la medida que el pueblo cree en ellos y asume los valores predicados por el régimen comunista. Mientras que "el sistema de mercado es claro, funciona crea o no el pueblo en él... El capitalismo puede

[1] Krugman, Paul, *Capitalism's Mysterious Triumph*. Publicado en *Nihon Keizai Shimbun*. Disponible en Internet: //web.mit.edu/krugman/. Las siguientes citas son de este mismo texto.

funcionar, y hasta florecer, en una sociedad de cínicos egoístas. Pero una economía de no-mercado no puede hacerlo".

El sistema de mercado sería así un sistema económico inmune a las variaciones de la moral de la sociedad. Sería un sistema que funciona con independencia del grado y el tipo de valores morales vividos en la sociedad y que es eficiente, y vencedor, justamente porque su funcionamiento no estaría vinculado a las cuestiones éticas o morales. Una pretensión que Karl Polanyi, en su clásico libro *La gran transformación*, llamara sistema autorregulable de mercado: "Una economía de mercado significa un sistema autorregulable de mercado; en términos ligeramente más técnicos, es una economía dirigida por los precios del mercado y nada más allá de los precios del mercado. Un tal sistema, capaz de organizar la totalidad de la vida económica sin cualquier ayuda o interferencia externa, ciertamente merecería ser llamado autorregulable" [2].

Con esa tesis, Krugman no pretende negar el hecho de que sobre todo en las empresas y faculdades de administración de empresas hoy se habla mucho de la relación entre la ética y la economía. Reconoce que el incentivo monetario no basta para hacer que una empresa marche bien y que se requiere construir una moral, un sentido de misión para que los funcionarios busquen el bien empresarial por encima de lo que estiman bueno para ellos. Aun así, las fallas morales de una o varias empresas, que pueden acarrear sus fallas económicas, no arrastran consigo a toda la sociedad. Con eso él distingue claramente el nivel microeconómico de las empresas, donde la moral es necesaria, del nível macroeconómico, o del mercado como un sistema autoorganizador [3], donde no habría relaciones de dependencia con los asuntos morales.

Krugman concluye:

> ...el capitalismo triunfó porque es un sistema resistente al cinismo, que supone cada uno por sí mismo. Por más de un siglo y medio los

[2] Polanyi, Karl, *A grande transformação: as origens da nossa época*. Rio de Janeiro, Campus, 1980 (orig. inglés, 1944), pág. 59. La noción de sistema autorregulable del mercado de Polanyi, se refiere más a la relación del mercado con lo que le es "exterior", es decir, a la independencia del sistema de mercado respecto a otros sistemas o instituciones de la sociedad y de la propia ética. En tanto que el concepto de sistema autorregulador o autoorganizador utilizado en la actualidad se refiere más al aspecto interno del sistema, a su funcionamiento interno, sin olvidarse de la relación del sistema con su ambiente o entorno.

[3] Vide por ejemplo, Krugman, Paul. *The Self-organizing Economy*. Malden-Oxford, Blackwell, 1996.

> hombres han soñado con algo mejor, con una economía que utilizase lo mejor de la naturaleza del hombre. Pero los sueños, y eso quedó comprobado, no pueden mantener un sistema funcionando por largo plazo; el egoísmo, en cambio, sí que lo puede [4].

No discutiré aquí la validez del análisis de Krugman referente a la primordial causa de la falla del modelo de socialismo soviético, ni sobre la "ventaja" del sistema de mercado. El objetivo de este capítulo es desarrollar algunas reflexiones respecto a dos temas planteados por el texto de Krugman: a) el énfasis que actualmente se hace en la relación entre ética y empresas, más que en la relación entre ética y economía; b) la ética y el sistema económico autoorganizador.

1. Ética y economía/empresas

En los últimos años las principales facultades de administración de empresas del mundo introdujeron cursos de ética como disciplina obligatoria; lo que no ocurre en las facultades de economía. Además, en muchos países aparecieron asociaciones de empresas y empresarios que defienden una postura ética y socialmente responsable por parte de las empresas. El surgimiento del SA 8000, que certifica la responsabilidad social de la empresa (en particular en las relaciones de trabajo), es un ejemplo de esa preocupación por parte tanto de sectores del empresariado, como de los consumidores y ciudadanos.

Ésta es una postura muy diferente de la defendida por Milton Friedman (nobel de economía en 1976), en la década de 1970, según la cual la responsabilidad social de la empresa es incrementar sus lucros y que los ejecutivos de las corporaciones no tienen ningún deber moral de disminuir las condiciones de maximización de los lucros en nombre de intereses más amplios de la sociedad [5]. Esta separación radical entre la "misión" de las empresas de obtener el máximo de lucro, atendiendo de modo más eficaz las demandas del mercado, y los intereses más amplios de la sociedad defendidos en nombre de valores éticos, se funda, en última instancia, en la separación entre la ciencia económica y la ética.

---

[4] Krugman, Paul. *Capitalism's Mysterious Triumph. Op., cit.*

[5] Friedman, M. "The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits", en *New York Time Magazine* (01.9.1970).

Conviene notar que esta separación, una bandera aún importante para muchos empresarios y economistas neoclásicos y defensores del neoliberalismo, no se dio en los orígenes de la ciencia económica liberal. Adam Smith, conocido como el "padre" de la economía moderna, fue catedrático de Filosofía Moral de la Universidad de Glasgow, y consideraba a la economía una rama de la ética. La relación entre ética y economía fue aceptada por mucho tiempo en el medio académico. Según Amartya Sem, Lionel Robbins, en la década de 1930, era consciente de que su tesis de que, desde el punto de vista lógico, no es posible relacionar de ninguna forma la ética con la economía, a no ser por mera juxtaposición —defendida en su influyente obra *An Essay on the Nature and Significance of Economics Science* (1935) [6]—, contradecía la visión predominante en el mundo académico.

Cuando se niega la ligazón entre la ética y la economía o entre la administración de empresas y la ética, no se quiere decir que las empresas funcionan o deban hacerlo sin ninguna relación con las cuestiones morales prácticas ni con cuestiones éticas teóricas. Solo se busca afirmar que la ética y los valores exteriores a la dinámica empresarial y económica no pueden dictar normas o restringir las acciones económicas. Pues como apunta Norman Barry, "no es difícil mostrar que los negocios crean su propia moralidad al interior de un mundo de convenciones que se desenvuelven espontáneamente y preceden la ley positiva" [7].

El reconocimiento del surgimiento de la moralidad dentro de las empresas, y más aún la discusión explícita en torno a la ética en las empresas y en las principales facultades de administración de empresas, ocurrió básicamente por tres motivos.

El primero fue el creciente conflicto de intereses derivado de la separación entre la figura de los propietarios o accionistas y los ejecutivos que conducen las empresas. Con el desarrollo del mercado de capitales, cada vez es menor el número de empresas de gran porte dirigidas por sus propietarios. En tal situación, los intereses de los conductores de las empresas no necesariamente coinciden con los de los accionistas, y esto origina muchas ocasiones de escándalos en el mundo de los negocios con ejecutivos que persiguen más sus

[6] Sen, Amartya. *Sobre ética y economía.* Madrid, Alianza, 1989, págs. 20s.

[7] Barry, Norman P. "Do Corporations Have Any Responsibilty Beyond Making a Profit?", en *The Journal of Market & Morality*, Vol. 3, No. 1 (spring, 2000). Disponible en Internet: www.action.org/piblicat/

intereses personales que los de los accionistas. Este tipo de problema planteó la necesidad de discutir el tema de la ética al interior de las empresas [8].

El segundo motivo nace del imperativo de construir un espíritu de equipo dentro de las empresas. Con el profundo cambio en la manera de administrarlas ocurrido en las últimas dos décadas, un punto central en la búsqueda de eficiencia y el aumento de la productividad reside en la creación y mantención del espíritu de equipo y de una "moral elevada". Para ello es esencial la existencia de valores comunes compartidos por todos los de la empresa, desde abajo hasta el tope de la dirección, así como de reglas claras sobre las conductas consideradas aceptables y las reprobables. Razón por la cual la discusión de la ética al interior de las empresas se convirtió casi que en obligatoria.

Estos dos motivos se restringen a las relaciones dentro de las empresas o del mundo de los negocios. Por ende, concuerdan con la tesis de Barry presentada arriba y no entran en contradicción con la tesis más amplia de que la economía no debe someterse a los valores y dictámenes de la ética, entendida como exterior y superior al campo económico.

El tercer motivo tiene que ver con la pérdida financiera y económica experimentada por las empresas con los escándalos, sea en el ámbito financiero, sea en el ecológico y social. Derrames de petróleo en áreas de protección ambiental, denuncias de utilización de mano de obra infantil o relaciones de semiesclavitud, son escándalos que afectan la imagen de las empresas y de sus marcas, hoy consideradas los bienes más importantes de una empresa. Así, la preocupación ética, social y ecológica de muchas de ellas son tentativas de protegerse y mejorar su imagen en el mercado consumidor. Tal preocupación por la ética y los negocios no proviene de la buena voluntad de los empresarios, ya que desde el inicio muchos vieron esa discusión como un costo más, sino de un cálculo de costo y beneficio y de la presión derivada del aumento de la conciencia ecológica y social de consumidores y ciudadanos organizados de diversas formas.

Como señala Laura Nash, "son muchas las razones para la reciente promoción de la ética en el pensamiento empresarial. Los administradores percibieron los altos costos impuestos por los

[8] Escándalos de gran bulto, como el de la Enron, llevaron a muchos a pedir igualmente una revisión de la propia legislación acerca de estas cuestiones.

escándalos en las empresas: multas pesadas, quiebra de la rutina normal, baja moral de los empleados, crecimiento de la rotatividad, dificultad de reclutamiento, fraude interno y pérdida de la confianza pública en la reputación de la empresa" [9]. Éste también es uno de los argumentos presentados por Adela Cortina para justificar la relevancia de la ética en las empresas: "lo *ético es rentable*, entre otras cosas, porque reduce los costos de coordinación externos e internos de la empresa: posibilita la identificación con la corporación y una motivación más eficiente" [10].

La preocupación por la ética en los negocios, vista hasta aquí, es una discusión instrumental, es decir, ver la ética como instrumento para alcanzar el objetivo capital de la empresa: la maximización de los lucros a corto y largo plazo. Por eso, L. Nash define la ética de los negocios como "el estudio de la manera por la cual normas morales personales se aplican a las actividades y a los objetivos de la empresa comercial" [11].

Es evidente que este tipo de visión no es aceptado por todos. Hay muchos críticos de esta reducción de la ética a la lógica empresarial, que defienden un concepto más sustantivo de la responsabilidad social. Sustantivo porque tenga sentido y valor en sí mismo, y no apenas en función de objetivos empresariales, lo que negaría el propio sentido de la responsabilidad social. No obstante, en la medida en que existe presión social y empresas que asumen sentirse preocupadas por su responsabilidad social, de ahí que buscan mejorar su imagen en el mercado, es muy difícil decir hasta qué punto las empresas y los empresarios que critican esa visión reduccionista en realidad defienden una visión más sustantiva. Aun así, es preferible vivir en una sociedad donde las empresas capitalistas se sienten presionadas a asumir su responsabilidad social, que en una donde ninguna se preocupa por eso.

El Instituto Ethos de Empresas y Responsabilidad Social, es un ejemplo significativo de ese movimiento que acontece en el mundo de los negocios. Se presenta como un instituto "creado para ayudar a las empresas a comprender e incorporar el concepto de responsabilidad social en lo cotidiano de su gestión. La práctica de la responsabilidad social es caracterizada por la permanente preocu-

[9] Nash, Laura. *Ética nas empresas*. São Paulo, Makron Books, 1993, pág. 4.
[10] Cortina, Adela. *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*. Madrid, Trotta, 1994, pág. 88.
[11] Nash, L. *Op. cit.*, pág. 6.

pación con la calidad ética de las relaciones de la empresa con sus diversos públicos —colaboradores, clientes, abastecedores, ambiente, comunidades donde están insertas y con el poder público" [12].

Fundado en 1998 por iniciativa de un grupo de empresarios, Ethos reunía, al final del año 2001, 517 empresas asociadas de todos los sectores y ramos de actividad, cuya factura sumada era cercana al 25% del producto interno brasileño, y empleaban alrededor de un millón de personas.

"La misión de Ethos es diseminar la práctica de la responsabilidad social empresarial ayudando a las empresas a:

- comprender e incorporar de modo progresivo el concepto de comportamiento empresarial socialmente responsable;
- ejecutar políticas y prácticas que atiendan a elevados criterios éticos, contribuyendo a alcanzar un suceso económico sustentable a largo plazo;
- asumir sus responsabilidades con todos aquellos que son impactados por sus actividades;
- demostrar a sus accionistas lo relevante de un comportamiento socialmente responsable para un retorno a largo plazo de sus inversiones;
- identificar formas innovadoras y eficaces de actuar como contraparte de las comunidades en la construcción del bienestar común;
- prosperar, contribuyendo a un desarrollo social, económico y ambientalmente sustentable" [13].

Estos seis puntos de la misión de Ethos revelan un hondo cambio cultural que ocurre en sectores importantes del empresariado y la sociedad. Más que simplemente convocar a los empresarios a su responsabilidad social, esta propuesta pretende mostrar que el retorno financiero de las empresas a largo plazo depende asimismo de su conducta ética y su postura de responsabilidad social. Con todo, la pregunta que permanece es: ¿será posible que las empresas se mantengan competitivas en el mercado a la vez que depliegan prácticas económicas basadas en la ética, con responsabilidad social y que sean cualitativamente significativas? No quiero, con esta pregunta, desmerecer o invalidar el esfuerzo del Instituto Ethos o

[12] Presentación del Instituto en su site: www.ethos.org.br
[13] En la página acerca de la misión del Instituto en Internet.

de otras asociaciones similares. Muy por lo contrario. Estimo que esas iniciativas son notables y contribuyen a la solución o disminución de graves e inmensos problemas económicos y sociales que afligen a nuestros pueblos. Mi reflexión va en el sentido de captar los límites de esa clase de iniciativas para evitar el error de pensar que por fin encontramos "la" solución a nuestros problemas sociales; además, para que con el reconocimiento de los límites utilicen mejor su potencial y otras acciones complementarias sean realizadas por estos mismos grupos y otros sectores de la sociedad.

En este sentido, creo que es cuando menos bastante discutible la tesis enunciada por Adela Cortina de que "nuestra época es una *época gerencial* y que nuestra sociedad es una *sociedad de organizaciones*, en la cual la empresa constituye el paradigma de todas las restantes. De suerte que algunos llegan a afirmar que ya no puede esperarse únicamente de la sociedad la salvación de los hombres, como quería la tradición rousseouniana, ni tampoco del Estado, como pretendía el 'socialismo real' de los países del Este, ni, por último, de la conversión del corazón, de la que hablaba cierta tradición kantiana, sino que es la *transformación de las organizaciones* la que puede salvarnos, siendo ejemplar entre ellas la empresa" [14].

Este optimismo de Cortina con el papel casi mesiánico atribuido por ella a las "empresas éticas" en la construcción de una sociedad justa, social y ecológicamente sustentable, obedece en parte a su concepción del objetivo capital de una empresa. Para ella, y los demás autores que colaboraron en la elaboración del libro, la "meta de la *actividad empresarial* es la *satisfacción de las necesidades humanas*" [15], y no la generación de lucro para los propietarios o accionistas a través de la satisfacción de los deseos de los consumidores de modo eficiente. En verdad las empresas no atienden las necesidades humanas en general, puesto que los no-consumidores no forman parte del mercado y, por lo tanto, sus necesidades no son atendidas por las empresas privadas. Además, en la toma de sus decisiones a las empresas no les preocupa si los productos o servicios deseados por los consumidores-clientes son necesidades humanas o simples deseos y caprichos. Lo que determina su rumbo son los deseos de los consumidores [16].

[14] Cortina, A. *Op. cit.*, pág. 13 (énfasis de la autora).

[15] *Ibid.*, pág. 43 (énfasis de la autora).

[16] En el campo de los negocios, los conceptos de necesidad y deseo son utilizados casi como sinónimos, mientras que en amplios sectores de las izquierdas estos dos conceptos son contrapuestos y el énfasis se pone exclusivamente en las necesidades

Norman Barry presenta otra posición, un tanto polémica, pero que nos ayuda a ver con más claridad el problema. Por lo general las empresas que asumen, por lo menos en público, su responsabilidad social, defienden también la mantención de un mercado libre, sin grandes intervenciones del Gobierno y la sociedad, en aras de preservar la competitividad y la eficiencia. La defensa de la competencia en el mercado implica criticar el monopolio y otras denominadas imperfecciones del mercado. "Sin embargo —contrapone Barry—, lo que ellos no reconocen es que las corporaciones solo pueden ser generosas o socialmente responsables en la medida que el mercado sea menos competitivo", pues para él "nada más los monopolios con suficientes excedentes pueden involucrarse en causas generosas". En otras palabras, acciones económicas y sociales "generosas" y de responsabilidad social cuantitativamente significativas en la sociedad exigen grandes fondos, y de éstos las únicas que disponen son las corporaciones con grandes lucros —lo suficiente para remunerar bien a los accionistas, a los dirigentes y funcionarios, invertir en nuevas tecnologías y la constante modernización de la empresa, además de guardar reservas para el futuro y, por último, poder financiar tales acciones sociales. Se trata de lucros inmensos, apenas generados por monopolios u oligopolios.

Cuestionando esta visión más escéptica de Barry, alguien podría alegar que existen muchas experiencias de compromiso de empresas con los problemas sociales de las comunidades, lo mismo que dentro de las propias empresas, que prueban su compromiso con la responsabilidad social. Y que estas prácticas son valiosas tanto para las empresas y las comunidades beneficiadas, como para crear una cultura de mayor sensibilidad solidaria en la sociedad. Por otra parte, hemos de reconocer que no cabe esperar la solución de nuestros grandes problemas sociales y ambientales de la sola suma, aunque creciente, de tales acciones. No solo porque es matemáticamente inviable por causa de la magnitud de los problemas, sino también porque la suma de acciones y prácticas en el nivel micro no implica una nueva totalidad social. Esto es, la sociedad no es la suma de micro grupos, al igual que la transformación social no es el resultado apenas de la suma de las acciones a nivel micro.

humanas. Para un análisis sobre la relación entre necesidad y deseo en la economía, en particular en las culturas de consumo, vide, por ejemplo, Sung, J. M. *Desejo, mercado e religião*. Petrópolis, Vozes, 1998 (3a. ed.).

Por más considerables que sean esas acciones de los agentes económicos, no podemos pensar los problemas económicos y sociales, y por consiguiente la relación entre ética y economia, nada más en torno a esas prácticas. Pues como indica Krugman, el sistema de mercado, en cuanto sistema económico, opera con o sin estas prácticas de responsabilidad social de las empresas, con o sin la cultura de sensibilidad solidaria en la sociedad. Indudablemente, el creciente debate respecto a las empresas y la responsabilidad social o sobre la ética y la administración, es un paso importante; pero reconozcamos que es un paso insuficiente. Y más que insuficiente, si se lo reduce a ese nivel, se convierte en un error teórico y una "trampa" en términos de luchas sociales y políticas.

2. Ética y sistema económico autoorganizador

Uno de los mayores problemas en la discusión acerca de la ética y la economía, a mi modo de ver, es que buena parte de los autores se concentran básicamente en los problemas éticos y morales de los agentes económicos (en el grueso de los casos personas, como empresarios y trabajadores, aunque asimismo empresas) o de las acciones de tales agentes, dejando de lado al sistema económico. En el fondo, arrastran hacia la reflexión ética-economía la centralidad que el tema "actuar moral" tenía en las teorías éticas tradicionales.

Abordajes de este tipo no se percatan de que una de las novedades cardinales de las teorías económicas modernas, desde Adam Smith, es el descubrimiento de que los sistemas económicos modernos amplios y complejos, como el mercado, no resultan de las acciones conscientes e intencionales de agentes económicos, ni de la suma de esas acciones. La famosa imagen de la "mano invisible" utilizada por Smith para explicar los resultados no intencionales de las acciones de los agentes económicos en el mercado, es la metáfora más conocida e influyente en el campo de la economía que intenta sintetizar tal novedad teórica. Hay una diferencia cualitativa primordial entre el nivel de las acciones concretas (conscientes, con una cierta intencionalidad) y el nivel del sistema económico. En este pasaje de un nivel al otro emergen nuevas propiedades que nos permiten percibir que estamos tratando de un nivel diferente (no necesariamente superior en términos éticos). Y este surgimiento de nuevas propiedades modifica al mismo tiempo las formas de funcionamiento del sistema. Por eso, estrategias de acción y normas

éticas que funcionaban en un nivel, no lo hacen más de la misma manera en el otro.

Esta es la razón por la cual Karl Homann, al escribir sobre el tema "ética de la economía" en un diccionario de ética económica, se basa en Smith para exponer su tesis central: "el lugar sistémico —no el único— de la moral en la economía de mercado es el sistema de ordenamiento. Él canaliza los negocios de la competencia, para que los consumidores experimenten un creciente bienestar. Querer atar la moral —o la amoral— de la economía a los motivos inmediatos o a los intereses de los agentes en la ejecución concreta de los negocios, es señal de una teoría social premoderna" [17].

Esto no significa que las acciones e intenciones de los agentes económicos no sean asuntos relevantes para la ética, significa sí que ellas no son el único foco de atención ni mucho menos el más relevante. El propio Holman lo admite y señala que "el énfasis dado al ordenamiento del sistema no torna superfluo el compromiso moral de los agentes individuales. Se exige observancia de las normas: vendedor honesto, diligencia y confianza así como honestidad, además de otros aspectos" [18]. Lo problemático en su tesis es que él, como otros, reduce el compromiso moral de los agentes económicos a la observancia de las normas establecidas por el mercado. O sea, pese a que va más allá de la discusión de la ética y empresas y coloca el tema del sistema de mercado, no cuestiona éticamente este mercado y restringe el problema moral a la observancia de las leyes del mercado y de las normas morales que permiten su buen funcionamiento. Con eso, el mercado en cuanto sistema es puesto fuera de la mira de la ética.

Sin embargo, como los efectos no intencionales de la acción intencional también deben ser objeto de la ética, no podemos dejar de lado las estructuras institucionales que producen esos efectos no-intencionales. En otras palabras, la reflexión ética no se ha de limitar a las acciones intencionales de los agentes económicos, sino que debe de igual modo considerar las estructuras sociales como un lugar éticamente relevante.

Para que esto quede más claro, conviene recordar que la estructura económico-social es "un *habitat*, una forma social condicionante de todas las acciones humanas dentro de la cual se realiza la acción

[17] Homann, Karl. "Ética da economia", en Enderle, G. et al. (orgs). *Dicionário de Ética Econômica*. São Leopoldo, Ed. Unisinos, 1997, pág. 297.
[18] *Ídem*.

humana intencional. La estructura como algo objetivamente dado impone límites a las acciones humanas intencionales, lo que hace que estas acciones siempre conlleven consecuencias que no resultan de las intenciones directas de los actores; por lo tanto, tampoco pueden ser explicadas por las intenciones de estos actores" [19].

Amartya Sen, por ejemplo, ya mostró en su libro *Poverty and Famines* [20] que graves problemas económicos y sociales, como gigantescas hambrunas colectivas, pueden ocurrir sin que los derechos de persona alguna, como los de propiedad, sean violados. Esto por cuanto "horrores con *cualquier* grado de gravedad —desde hambres gigantescas hasta la subnutrición regular y hambre endémica pero no extrema— son coexistentes con un sistema en el cual no se violan los derechos libertarios de persona alguna. Análogamente, privaciones de otro tipo (verbigracia, la ausencia de tratamiento médico para enfermedades curables) pueden coexistir con todos los derechos libertarios (incluyendo derechos de propiedad) siendo enteramente respetados" [21].

No basta con que seamos honestos y actuemos de acuerdo con los valores morales, si el sistema económico y social en el que nos hallamos insertos es éticamente perverso o socialmente excluyente y opresor. Con estas reflexiones queremos apuntar hacia una importante distinción que debemos hacer en las reflexiones éticas relativas a la economía: el nivel de las acciones al interior de un sistema económico y el nivel del sistema como tal.

George Soros, el famoso megainversionista en el mercado financiero internacional, propone una distinción semejante. Sostiene que es "necesario establecer una distinción entre hacer las reglas y actuar según esas mismas reglas. Su elaboración comprende decisiones colectivas, o políticas. Actuar según ellas comprende decisiones individuales, o comportamientos de mercado" [22]. Reducir, entonces, la ética al comportamiento moral de los individuos o las empresas, sería reducir la ética y el propio análisis económico-social al ámbito de actuación conforme determinadas reglas establecidas. Es preciso romper esta reducción y colocar como objeto de análisis el propio sistema económico, con sus instituciones y reglas.

---

[19] Hinkelammert, Franz. *Democracia y totalitarismo*. San José, DEI, 1987, pág. 152.
[20] Sen, Amartya. *Poverty and Famines: an essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford/New York, Oxford University Press, 1981.
[21] Sen, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo, Cia das Letras, 2000.
[22] Soros, George, *A crise do capitalismo*. Rio de Janeiro, Campus, 1999, págs. 28s.

Si el sistema como tal presenta fallas en su operacionalidad y/o problemas éticos, se requiere, como señala Soros, una decisión-actuación colectiva y política. En este sentido, el problema de la ética económica no puede ser restringido al campo de la economía. Pues, la decisión y la acción de modificar las reglas y los valores que rigen el sistema económico vigente no es una decisión meramente económica, sino fundamentalmente política y colectiva. Es decir, el debate en torno a la ética y la economía solo tiene sentido si recuperamos la noción clásica de economia como economía política, y reconocemos que el sistema económico es un subsistema al interior de la sociedad.

Resumiendo: la ética no ha de ser reducida a la discusión de la intencionalidad y la acción concreta de los agentes económicos y, por eso, la estructura económica, o como veníamos hablando arriba, el sistema económico —que delimita las posibilidades de acción de los agentes y origina los efectos no intencionales— debe ser asumido como un lugar éticamente relevante.

La teología de la liberación fue una de las pocas corrientes de pensamiento que encaró ese desafío de reflexionar sobre ética y sistemas económicos. Hoy, el tema del "pecado estructural" o "sistema de pecado" traspasa los límites de la teología de la liberación o de la teología latinoamericana y caribeña y se encuentra presente en diversos sectores del cristianismo, al igual que de otras religiones. El concepto de "idolatría del mercado" —que posee una perspectiva más teológica que ética, pero que se halla dentro de la misma tradición de la teología de la liberación de reflexionar críticamente acerca de sistemas económicos—, a su vez, rebasó incluso los limites del campo religioso y es usado por autores de otras áreas del saber [23]. Como este capítulo está enfocando más el aspecto ético, pienso que vale la pena retomar aquí algunas cuestiones en torno al concepto de pecado estructural.

3. Pecado estructural

Clodovis Boff, en un artículo escrito poco después del derrumbe del bloque socialista, expresa que para la lógica del capitalismo

[23] Sobre el uso del concepto de "idolatría" en el análisis económico-social, vide por ejemplo, Sung, Jung Mo. Idolatria: uma chave de leitura da economia contemporânea?, en Brito, Ênio J. C./Gorgulho, Gilberto S. (orgs.), *Religião ano 2000*. São Paulo, Loyola/CRE PUC-SP, 1998, págs. 109-129.

resulta imposible realizar los dos principios éticos centrales fijados por Juan Pablo II en su encíclica *Centesimus annus*: el primado del trabajo sobre el capital y la destinación universal de los bienes fundando y limitando la propiedad privada. Boff afirma de manera categórica: "el capitalismo es incapaz de operar con aquellas exigencias éticas, independientemente de la buena voluntad del capitalista individual. No solo que es incapaz, como que él se funda exactamente en su contrario" [24].

Hay en esta afirmación dos ideas muy interesantes para nuestro tema. La primera es la explícita diferenciación entre el nivel de la voluntad del agente económico y el de la estructura económica. La lógica del sistema económico funciona y produce sus resultados con independencia de la voluntad individual del agente. El sistema económico funciona de modo autónomo y los resultados de tal funcionamiento no están subordinados a la intención de los individuos. De esta forma C. Boff introduce, aunque no lo utilice explícitamente, el concepto, la noción de autoorganización del sistema económico capitalista; y también la diferencia entre el nivel sistémico y el nivel de la acción concreta de los agentes económicos, sean individuos o empresas.

La segunda idea es la incompatibilidad ética entre el capitalismo y el Magisterio Social de la Iglesia católica o la ética cristiana. "Entre la 'ética' (o 'lógica') del capital que se resume en la búsqueda de un lucro razonable, y la ética cristiana que privilegia el interés de la comunidad, se puede hablar verdaderamente de un 'compromiso imposible'... Para ser ético, no basta que el lucro no sea el *único* objetivo, sino que no sea el objetivo *dominante*, y sí los valores éticos" [25]. Como estos valores éticos son derivados de los dos principios expuestos arriba, es fácil percibir cómo ese raciocinio lleva a la conclusión acerca de la incompatibilidad cualitativa entre el capitalismo y la ética cristiana. Razón por la cual, Clodovis Boff asevera:

> En ese sentido, el régimen de asalariado capitalista tiene un estatuto moral análogo al de la esclavitud antigua y al de la servidumbre medieval. Como conjuntos estructurados de relaciones económicas, todos esos sistemas son objetivamente inmorales, a pesar de que los cristianos sean llamados a vivir las relaciones personales entre

[24] Boff, Clodovi. "O capitalismo triunfante na visão atual de João Paulo II: leitura da 'Centesimus annus' a partir do Terceiro Mundo", en *REB* (Petrópolis), Vol. 51, Fasc. 204 (dez., 1991), pág. 844.
[25] *Ibid.*, pág. 845.

> ellos de modo humano (como Pedro y Pablo enseñaban con relación a los esclavos) y, sobre todo hoy, a luchar por su superación como sistemas de pecado [26].

La aseveración de que el capitalismo es un sistema de pecado a ser superado, exige la propuesta de una alternativa; aun cuando sea en términos extremadamente genéricos. Y C. Boff la presenta en una formulación que, en mi opinión, todavía representa el pensamiento de una parcela significativa de los cristianos y no-cristianos comprometidos con la justicia social.

> Bien, es a esta altura que se presenta la solución del socialismo, como por lo menos una de las alternativas posibles. Éste, en su carga ideal, expresa exactamente la propuesta (aún en buena parte utópica) de realizar en las estructuras económicas el primado del bien común, del trabajo, en fin de la persona humana. Se trata de un ideal generoso, que posee un contenido ético substancial, en tanto el capitalismo solo incorpora de ética tanto cuanto le permite su ley constitutiva suprema —el lucro—. Por eso mismo, el socialismo requiere virtud, tanto para su creación como para su reproducción [27].

Es curioso notar que esta afirmación de C. Boff se asemeja bastante a aquélla de Krugman en su artículo sobre "el misterioso triunfo del capitalismo". Para los dos autores el capitalismo es un sistema económico a-ético, en tanto que el socialismo necesita de la "adhesión ética" por parte de la sociedad para funcionar. Además, la crítica hecha por Boff al uso instrumental de la ética por el capitalismo, es la misma constatación hecha también por Barry y otros.

---

[26] *Ídem.*

[27] *Ídem.* Michael Löwy y Frei Betto, en un texto preparatorio al Foro Social Mundial del 2002, al hablar sobre los valores de una nueva civilización afirman lo siguiente: "Creemos que la expresión *civilización de la solidaridad* es una síntesis apropiada de este proyecto alternativo. Esto significa, no solo una estructura económica y política radicalmente diferente, sino, sobre todo, una sociedad alternativa que valore las ideas del bien común, de interés público, de derechos universales, de gratuidad. Proponemos definir esta sociedad con un término que resume, hace casi dos siglos, las aspiraciones de la humanidad a una nueva forma de vida, más libre, más igualitaria, más democrática y más solidaria. Un término que —como todos los otros («libertad», «democracia», etc.)— fue manipulado por intereses profundamente antipopulares y autoritarios, pero que, no por eso, perdió su valor originario y auténtico: *socialismo*". Disponible en Internet: http://www.forumsocialmundial.org.br

¿Esta constatación "prueba" que C. Boff está en lo cierto? La respuesta no es tan sencilla. Ya que, como argumenta Krugman, el bloque socialista, aun con toda la generosidad ética y social de la "utopía socialista", no fue capaz de sobrevivir en un ambiente económico donde ocurrían rápidas y grandes transformaciones tecnológicas y gerenciales y que se globalizaba cada vez más. Esto significa que un sistema económico no debe ser juzgado ética y teológicamente nada más por sus principios o contenidos éticos. Precisa asimismo ser analizado en su lógica operacional y en su estructura que encarna determinados valores éticos. Se requiere ver si tal estructura, con independencia de la voluntad y los valores éticos de sus agentes económicos y políticos, es apta para producir al menos lo suficiente para la reproducción material y simbólica de la sociedad, y de ser lo bastante ágil para adaptarse a los cambios tecnológicos, económicos y ambientales que ocurren en el mundo. Un sistema económico-social justo y ético, pero ineficaz, tampoco es una alternativa.

Otro asunto clave, que no profundizaremos aquí, es la antropología subyacente a esa visión y propuesta de socialismo. Vale decir, esa propuesta de una "sociedad generosa" presupone que las personas y la sociedad como un todo sean capaces de vivir de modo permanente las virtudes necesarias para la creación y preservación de esa sociedad. Este optimismo antropológico dificulta ver que las personas, sean dirigentes o ciudadanos comunes, son seres de pasiones e intereses, capaces de solidaridad y de egoísmo, de coraje y de cobardía y barbarie. Esto sin detenernos en el hecho de que un sistema social, por su carácter sistémico, no depende exclusivamente de la generosidad de sus miembros.

Hay otra cuestión importante que quiero especificar aquí al tratar del tema del pecado estructural. Uno de los problemas en el uso de los conceptos de pecado social, sistema de pecado o pecado estructural (en ocasiones empleados por teólogos latinoamericanos y caribeños casi como sinónimos, otras veces diferenciados y con mayor énfasis en los dos últimos conceptos) reside en la cuestión de la raíz o el causante de este tipo de pecado. Tomemos como ejemplo una formulación de Antonio Moser al tratar del problema de la responsabilidad en el pecado social: "¿dónde se encuentra la raíz última del pecado social? ¿Está en las personas o en la sociedad?... ¿son los egoísmos individuales o los colectivos los que engendran las estructuras de pecado?"[28]. Moser propone una respues-

[28] Moser, A. "O pecado social em chave latino-americana", en Anjos, Marcio Fabri dos (org.).*Temas latino-americanos de ética.* Aparecida, Santuário, 1988, págs. 76s.

ta en la dirección de una comprensión dialéctica para percibir el peso de las estructuras y de la responsabilidad de las personas y los grupos. Y añade que "tratándose de la corresponsabilidad innegable de las personas en el pecado social, deberíamos distinguir al menos tres posibilidades: *introyección, reproducción, omisión*" [29].

José L. González Faus va de igual forma en esta dirección y opina que "al hablar de 'pecado estructural', queremos decir que la maldad personal que el hombre comete *acaba condensándose en esos hilos* que sustentan el hecho comunitario; y no se condensa exclusivamente en la historia personal de cada uno. Así como ningún hombre es un simple "mónade" aislado o una isla, tampoco el pecador es exclusivamente un pecador personal sino que, de modo más general, al menos, es también un pecador *social*". A partir de esta definición, González Faus afirma que "el pecado estructural es siempre resultado de una actitud pecaminosa con que el hombre aborda el *hecho comunitário* o el hecho social" [30].

Marciano Vidal, por su parte, manifiesta que "el pecado estructural pertenece antes al plano objetivo de la culpabilidad, mientras que el pecado colectivo se refiere directamente al plano subjetivo. Es evidente que existe responsabilización en el pecado estructural, pero tal responsabilización puede ser tanto individual como colectiva" [31].

Estos tres autores convergen en sus concepciones de pecado social o estructural y apuntan hacia la pregunta sobre el culpable o responsable del pecado estructural. Con eso, parecen concebir una relación causal entre las acciones pecaminosas de individuos o colectividades y las estructuras económicas y sociales de pecado. No toman en cuenta la posibilidad de que entre esas acciones y las estructuras de pecado no exista una relación de causalidad directa, aunque sea mediata, para poder afirmar con tanta claridad que el pecado estructural es causado por acciones humanas pecaminosas referentes a lo social o comunitario. O sea, no toman en consideración que las estructuras sociales surgen de la interacción de los efectos intencionales y los no-intencionales de las acciones individuales y colectivas, y que las estructuras sociales se constituyen en ruptura con la intencionalidad y eticidad de los actos de los individuos.

---

[29] *Ibid.*, pág. 78.

[30] González Faus, José I./Vidal, Marciano. "Pecado estrutural", en Vidal, M. (org.). *Ética teológica: conceitos fundamentais*. Petrópolis, Vozes, 1999, pág. 366.

[31] *Ibid.*, pág. 373.

Cuando C. Boff proclama que "el capitalismo es incapaz de operar con aquellas exigencias éticas, independientemente de la buena voluntad del capitalista individual", y recalca que el capitalismo es objetivamente un sistema de pecado, pone el acento en este aspecto de surgimiento y autoorganización del sistema económico capitalista. Luego, es una noción de pecado estructural distinta de la de los otros autores vistos arriba.

Pero, al mismo tiempo, no olvidemos que "la historia económica muestra que la aparición de mercados nacionales no fue, de forma alguna, el resultado de la emancipación gradual y espontánea de la esfera económica del control gubernamental. Todo lo contrario, el mercado fue la consecuencia de una intervención consciente, y a veces violenta, por parte del Gobierno que impuso a la sociedad la organización del mercado, por finalidades no-económicas" [32]. En este sentido, la pregunta por los "causantes" o el origen histórico-social del pecado estructural nos previene de aceptar sin más la tesis de autores como Paul A. Samuelson de que el mercado "simplemente evolucionó, como la naturaleza humana, y está sufriendo modificaciones" [33]. O, entonces, la tesis más radical de Hayek de que los procesos de evolución biológica y cultural, en especial el sistema de competencia de mercado, son regidos "por un mismo tipo de selección: la sobrevivencia de los más eficaces en el aspecto reproductivo" [34].

Esta naturalización del surgimiento del sistema de mercado y la identificación del sistema de competencia del mercado capitalista con la concepción positiva del proceso de selección en la evolución de las especies, lleva a Hayek y a otros a invertir por completo el debate en torno a la justicia social, uno de los puntos centrales de la discusión acerca de la ética y la economía. Para él, la solidaridad es un instinto animal, típico de pequeños grupos, que debe ser superado si los seres humanos desean la continuidad del desarrollo. Según Hayek, la evolución de las sociedades no habría acontecido "si no hubiese sido ignorada la recomendación de que todo semejante sea tratado con el mismo espíritu de solidaridad que se dedica a quien habita el entorno más próximo" [35]. Por eso, para Hayek, quienes defienden la noción

[32] Polanyi, K. *Op. cit.*, pág. 244.
[33] Samuelson, Paul A., *Introdução à análise econômica*, 2 vol., Rio de Janeiro, Agir, 1977 (8a. ed.), vol. I, pág. 45.
[34] Hayek, Friedrich A., *La fatal arrogancia: los errores del socialismo*. Madrid, Unión Editorial, 1990, pág. 62.
[35] *Ibid.*, págs. 43s.

de justicia social se tornan, aun sin saberlo, anti-sociales, pues la justicia social basada en el concepto de solidaridad humana "es radicalmente incompatible con un orden de mercado competitivo y con el aumento e inclusive la mantención de la población y la riqueza actuales. De este modo, por medio de tales errores, se llega a llamar 'social' a lo que en la realidad constituye el principal obstáculo para la buena marcha de la 'sociedad'" [36]. La insensibilidad social es defendida aquí como un valor moral, ya que sería imprescindible para la economía de mercado.

Si es verdad que la pregunta por los "culpables" hecha por Moser, Vidal y González Faus nos ayuda a no caer en esa naturalización de los problemas sociales, pienso, igualmente, que es preciso tener cuidado para no poner demasiado énfasis en la búsqueda de los "culpables" por el pecado estructural o sistema de pecado. Para Vidal, por ejemplo:

> ...no es correcto hablar de 'pecado estructural' sin relacionarlo con la persona. Cortándose esta vinculación con el mundo personal, el 'pecado estructural' no pertenece más a la categoría de la culpa, que exige la responsabilidad personal; es, al contrario, una concreción de la fe en el determinismo histórico o en el estructuralismo materialista.
> La culpabilidad de las estructuras consiste en el fruto, en la acumulación y concentración de muchos *pecados personales* [37].

Hay en esta afirmación dos puntos interesantes sobre los que vale la pena reflexionar. El primero trata de la relación entre la culpa y la responsabilidad. Para Vidal, sin la noción de culpa no es posible exigir la responsabilidad personal frente al pecado estructural. Por eso, para preservar la exigencia de tal responsabilidad, sostiene que la culpabilidad de las estructuras proviene de los pecados personales. Con esa premisa de que sin culpa no se puede exigir responsabilidad, él no tiene —ni podría tener— en consideración la posibilidad de la aparición de un orden social cualitativamente diferente de la suma de las acciones individuales o grupales y que funcione como un sistema, con independencia de la buena o mala voluntad de los individuos.

Para salir de esta situación —al parecer sin salida—, necesitamos distinguir la noción de culpa de la de responsabilidad. La noción

[36] *Ibid.*, pág. 188.
[37] González Faus, José I./Vidal, Marciano. *Op. cit.*, pág. 376.

de culpa deriva de la idea de que erramos moralmente, sea por ignorancia, flaqueza o intención de obrar el mal. Por eso, la relación del sujeto con la culpa es un correlato de la degradación o pérdida del sentido de la dignidad ética. La responsabilidad, por su parte, puede o no estar atada a la culpa. Lo está cuando somos agente de infracción u omisión y de nosotros depende la secuencia de los efectos reprobados. Pero podemos ser responsables por problemas sociales que no resultan de nuestros actos. Más aún, podemos sentirnos responsables frente a estructuras injustas, de pecado, y sentirnos llamados a luchar por su transformación sin que debamos asumir la culpa por su existencia y funcionamiento. En este sentido, la noción de responsabilidad es una conducta, actitud o disposición para actuar, mayor y más vasta que la mera culpabilidad.

El segundo punto que deseo destacar es la insistencia de Vidal por el culpable y el nexo que establece entre la culpabilidad y la crítica al determinismo histórico o al estructuralismo materialista. Para él, en la noción de pecado estructural, "no se da contraposición entre lo 'personal' y lo 'estructural'. Lo personal se opone, eso sí, a lo 'determinístico'"[38]. Considero que los conceptos de efectos no-intencionales, surgimiento de sistema y de sistemas autoorganizadores pueden ayudarnos a escapar de estos dos extremos: el de la culpabilidad personal por el pecado estructural y el del determinismo histórico. Este último es problemático porque niega la responsabilidad y creatividad humanas, y con eso la complejidad de las sociedades humanas, con sus aspectos físico-bio-psico-socio-ecológicos; pero principalmente porque en nombre de una "ley superior" justifica los sufrimientos de los inocentes y las lógicas y relaciones sacrificiales [39].

4. Ética y paradigma de la complejidad

Conceptos como autorregulación, autoorganización, acción con efectos intencionales y no-intencionales, utilizados hasta aquí, nos remiten o recuerdan aquello que algunos designan "paradigma de la complejidad". Entre diversos autores, Edgar Morin es sin duda uno de los nombres más conocidos de esta corriente de pensamiento,

---

[38] *Ibid.*, pág. 377.

[39] Sobre el tema del sacrificialismo, vide Hinkelammert, F. *Sacrificios humanos y sociedad ocidental. Lucifer y la bestia.* San José, DEI, 1991.

que asimismo ha escrito sobre ética desde la noción de complejidad. A pesar de que sus textos relativos a la ética no son muy extensos, pienso que por la influencia ejercida por ellos en distintos sectores de América Latina y el Caribe, vale la pena un pequeño comentario. Este comentario, quiero dejarlo bien claro, es apenas una primera aproximación con la finalidad de contribuir a esta discusión, rica, aunque todavía bastante incipiente en nuestro medio.

Morin, en un pequeño texto sobre "Ética y sociedad" [40], sostiene que es "preciso considerar una ética sin otro fundamento que ella misma. Quiero decir, no podemos encontrar una justificación filosófica trascendente que permitiría integrar la ética en sí misma" [41]. El verdadero problema para él es saber cómo fundamentar una auto-ética, una ética fundada en sí misma, en el nivel de la autonomía del pensamiento y la libertad personal. Pero, a la vez, si esa ética no puede tener fundamento, ella requiere ser explicada o iluminada por una fe. No una fe religiosa en el sentido tradicional, sino una fe en la fraternidad, el amor y la comunidad, que no sería el fundamento de la ética, sino su fuente de energía.

Resumiendo —agrega Morin— "no creo que exista una ética sin fe. Tomemos esta palabra 'fe' en todos los sentidos posibles, no limitándola a la fe clásica de un fiel de una religión revelada. Eso no elimina, de modo alguno, los problemas de la auto-ética, que son, en mi opinión, de tres órdenes:

- el primero yace en las contradicciones éticas, es decir, en la confrontación de imperativos categóricos antagónicos;
- el segundo se sitúa en el nivel de las incertidumbres éticas;
- el tercero es la problemática del 'yo' (del 'moi') en relación a sí mismo" [42].

La propuesta de Morin de una ética sin fundamento que no sea ella misma, pero que sea iluminada por la fe, da para mucha discusión. No obstante, como escapa a nuestra cuestión, aquí únicamente abordaremos algunos aspectos de los tres problemas enunciados por él, y que interesan a nuestra reflexión sobre ética y economía.

---

[40] Morin, Edgar. "Ética e sociedade", en Pena-Veja, Alfredo/ Almeida, Cleide R. S./ Petraglia, Izabel (orgs.). *Edgar Morin: Ética, cultura e educação.* São Paulo, Cortez, 2001, págs. 39-45.
[41] *Ibid.*, pág. 40.
[42] *Ibid.*, pág. 41.

El primer problema se refiere al hecho de que existen situaciones concretas en las que están en juego dos o más imperativos éticos y es necesario escoger, esto es, asumir un riesgo, lo que presupone incertidumbre por parte del actor.

El segundo tiene que ver con la ecología de la acción: los efectos de una acción no son, necesariamente, aquellos pretendidos por el agente, siendo que con frecuencia pueden tomar una dirección opuesta a la deseada. Es el problema de los efectos no-intencionales y del sistema/*habitat* visto arriba. Esto produce el problema de la incertidumbre ética para, en nuestro caso, los agentes económicos.

El tercero atañe al hecho de que por más sinceros y auténticos que queramos ser, ocurren en nosotros procesos complejos en los cuales entra lo que se denomina *self-deception*, vale decir el autoengaño.

Llamamos la atención en el sentido de que los tres problemas levantados por Morin giran alrededor del "sujeto". Son incertidumbres del sujeto que no puede acceder a un conocimiento total y perfecto de la realidad, por causa de la complejidad de ésta y de la limitación insuperable de nuestra capacidad de conocer. Morin no plantea ningún problema ético relacionado con el sistema social en el cual estamos insertos, como tampoco con el de la incertidumbre ética surgida de los límites de nuestro conocimiento respecto al sistema social. Son solamente incertidumbres relativas a la decisión y acción de los individuos o los grupos sociales.

Incluso reconociendo, en otro texto, que metafóricamente "la cultura de una sociedad es una especie de compleja mega-unidad de cálculo que almacena todas las entradas (informaciones) cognoscitivas y, por disponer de propiedades casi lógicas, formula normas prácticas, éticas y políticas de esa sociedad" [43], Morin no desarrolla mayores reflexiones sobre la validez y legitimidad de tales normas éticas y políticas formuladas por esa cultura.

Lo que queremos subrayar es que la mayoría de las reflexiones acerca de la ética efectuadas por los defensores del paradigma de la complejidad, no consiguen superar del todo el paradigma de la modernidad que pone el acento en el "sujeto". Y al no colocar al sistema de mercado capitalista en el centro de la reflexión ética en torno a la economía, pueden dar la impresión de que no perciben con claridad que ese sistema, aun siendo un sistema autoorganizador,

[43] Morin, Edgar. "Cultura ´ conhecimento", en Watzlawik, Paul/Krieg, Peter (org.). *O olhar do observador. Contribuições para uma teoria do conhecimento construtivista.* São Paulo, Psy II, 1995, págs. 71-80 (aquí págs. 72s.

no es "natural" ni inevitable. Y así pueden reforzar, aunque no intencionalmente, como un efecto no-intencional de sus acciones teóricas, la tentativa de los neoliberales de evitar cualquier discusión ética sobre el mercado, bajo la falacia que no existe alternativa al sistema de mercado o que "no hay salvación fuera del mercado".

Con esta alerta no pretendo decir que Morin no propone ninguna reflexión ética sobre la economía en el sentido más estructural o sobre el sistema económico. Por ejemplo, él señala que "la economía debe ser controlada y fiscalizada por normas antropo-éticas. Es, por lo tanto, la búsqueda de la hominización que exige una ética del desarrollo, tanto más cuanto que ya no existen más la promesa ni la certeza absoluta de una ley del progreso" [44]. No obstante, no va mucho más allá de esas exigencias éticas abstractas; no entra en el análisis del sistema de mercado capitalista. Es decir, Morin no pregunta si el sistema económico vigente, o el sistema de mercado capitalista —dentro del cual debemos buscar realizar nuestras acciones éticas—, se deja controlar y dirigir por lo que él entiende por normas antropo-éticas. Asunto planteado, bien o mal, por Clodovis Boff, como vimos arriba, y por otros.

Morin no es el único en pedir que la economía sea controlada y dirigida hacia determinados fines por los valores o normas éticas o antropo-éticas. El problema en esa clase de propuesta es que ella presupone un súper agente político (¿un súper Estado Mundial? ¿El viejo deseo del "rey/gobierno bueno y santo"?) con poder y conocimiento suficiente para imponer esas normas en la dinámica autoorganizadora de la economía globalizada, y con eso controlarla. Aun cuando el mundo caminara hacia la constitución de un Estado Mundial tan poderoso, no deberíamos olvidar que las acciones de intervención de los agentes políticos y económicos de ese gobierno podrían modificar la estructura económica vigente, mas crearían de igual modo otros efectos no-intencionales que escaparían a su control y acabarían por originar una nueva estructura económico-social que delimitaría sus acciones y produciría nuevos efectos no-intencionales. Esto sin hablar de la posibilidad de que quienes detentan ese poder centralizado impongan sus intereses y no las normas que Morin y otros llaman éticas o antropo-éticas.

[44] Morin, Edgar/Kern, Anne B. *Terra-Pátria*. Lisboa, Instituto Piaget, s. f. [1993], pág. 88.

5. Palabras finales

Después de estas reflexiones, que considero incipientes, deseo explicitar que soy plenamente consciente de su carácter provisorio y de que no tienen ninguna pretensión de alcanzar una posición teórica definitiva.

Al terminar, retomo algunas ideas y propongo otras en un intento de provocar nuevos debates.

Al reconocer que las estructuras sociales autoorganizadoras pueden ser "estructuras de pecado" o estructuras éticamente perversas, captamos con mayor claridad que la ética no debe ser reducida a la discusión en torno a la intencionalidad y las acciones concretas de los agentes económicos. La estructura económica concreta, que delimita las posibilidades y tendencias de acción de los agentes y produce los efectos no intencionales, ha de ocupar un lugar central en la reflexión ética.

Esta reflexión ética sobre los sistemas económicos es clave para criticar la tentativa de naturalizar al sistema de mercado desplegada por los ideólogos de turno. Ellos utilizan una visión providencial y evolucionista para aseverar que el sistema de mercado es fruto de una evolución siempre benevolente, que se inició con la evolución de las especies y llegó al ápice con la evolución de los sistemas sociales que desembocó en el capitalismo.

La crítica ética, por su propia naturaleza, únicamente posee sentido si se niega ese pretendido carácter necesario y siempre benéfico de la evolución. Por consiguiente, la primera pregunta ética, o mejor, la pregunta ética decisiva no debe ser cuál es la acción económica más acorde con los valores éticos, sino cuál es mi/nuestra postura ética frente al actual sistema económico. Puesto que quienes aceptan sin problema el sistema de mercado, tendrán nociones diferentes de lo que sea una práctica económica ética, de quienes plantean serias restricciones económicas y éticas en relación al sistema de mercado.

Al analizar los sistemas económicos concretos, "la cuestión crucial —como expresa Hugo Assmann— no está en admitir que el mercado tiene mecanismos autorreguladores, cuanto en saber hasta qué punto son incluyentes y/o excluyentes" [45]. Sin caer en el equívoco de las críticas metafísicas de ciertos sectores anticapi-

[45] Assmann, Hugo. *Desafios e falácias: ensaios sobre a conjuntura atual*. São Paulo, Paulinas, 1991, pág. 24.

talistas que solo enfatizan el aspecto excluyente, sin percibir y valorar igualmente los aspectos de inclusión y eficiencia en la solución de las cuestiones económicas y sociales.

Además, no olvidemos que sistemas sociales complejos solamente llegan a constituirse y funcionar por un período largo, en la medida en que operan en ellos mecanismos autoorganizadores. En este sentido, el reto es saber conjugar conciencia social y sujeto ético con la autoorganización del mercado. Assmann expresa de una forma muy clara tal desafío:

> Aceptar, de manera crítica pero positivamente al mercado sin desistir de metas solidarias, exige una reflexión sobre la propia concepción del sujeto ético, individual y colectivo... Se trata de pensar conjuntamente las opciones éticas individuales y la objetivación, material e institucional, de valores, bajo la forma de normatización de la convivencia humana con fuertes connotaciones autorreguladoras [46].

Necesitamos recordar, además, que principios éticos abstractos, como "defender la vida del pobre" o el "derecho de todos/as a una vida digna", requieren ser encarnados en valores sociales y mecanismos institucionales y económicos concretos. Y en este proceso de "encarnación", debemos siempre recordar que la "aparición" de nuevos sistemas sociales no obedece ni es controlada por nuestros planes o buena voluntad, por más "éticos" que sean. En otras palabras, pienso que la reflexión ética, desde el nivel de los cimientos y los principios últimos hasta el nivel más operacional-institucional, ha de mantener una tensión dialéctica con la racionalidad económica. No creo que la ética pueda controlar a la economía o que sea posible una economía "controlada" por los valores éticos. Esto sería retornar a un tipo de idealismo que ya se demostró superado. La sociedad humana es por demás compleja, para ser controlada por una única racionalidad o un único tipo de valores y de lógica. Esto sin hablar del poder dictatorial que se delegaría al grupo/gobierno responsable por imponer una determinada concepción de ética y economía. Lo que urge es establecer una tensión permanente entre las diversas teorías éticas hoy existentes y las teorías y prácticas económicas.

---

[46] Assmann, Hugo. *Metáforas novas para reencantar a educação: epistemologia e didática.* Piracicaba, Unimep, 1996, pág. 64.

No una tensión meramente teórica, sino una tensión en el campo práctico, el campo de las relaciones económicas, sociales y políticas. Una tensión que nazca de las luchas sociales y políticas mirando modificar las actuales estructuras económicas y sociales, en busca de una nueva economía, sin perder de vista que nuevas tensiones teóricas y prácticas emergerán y serán necesarias.

Capítulo VI

Sensibilidad solidaria y condición humana

Retomo en este capítulo un tema que, de un modo u otro, ha estado siempre presente en mis textos: el problema de la exclusión social y la insensibilidad de una parcela significativa de la sociedad. Pienso que lo que me atrae, como a tantas otras personas, no es el tema en sí, cuanto las experiencias que cargamos dentro y han marcado nuestra memoria: el encuentro con la persona del pobre y el sentimiento de indignación que nace de ver un ser humano reducido a una condición de vida subhumana.

Quien fue tocado por la mirada de una persona pobre y dejó que esta mirada penetrase en el fondo de su ser, sabe que no salimos "ilesos" de tal experiencia. Ella nos modifica hondamente, tanto que muchos la interpretan como una experiencia de Dios, una experiencia místico-religiosa, o una experiencia ética fundamental. Esto

también vale para las personas pobres. Cuando son tocadas por otras personas pobres, sienten que algo cambia dentro de ellas. En el fondo, creo que era eso los que los "fundadores" de la teología de la liberación (TL) querían decir cuando insistieron en que la TL nació de una experiencia espiritual.

En este capítulo trataré el problema de la insensibilidad social frente a la exclusión a partir de un punto de vista más antropológico. ¿Por qué los seres humanos tenemos tanta dificultad en ser solidarios con las víctimas de las exclusiones sociales?

1. Compasión e indiferencia

No discutiré aquí si el concepto de "exclusión social" es o no apropiado para entender lo que ocurre hoy, sin embargo nadie podrá negar que las repetidas estadísticas que muestran que en el mundo hay más de mil trescientos millones de personas viviendo con menos de un dólar al día, mientras aumenta de manera alarmante el número de multimillonarios (inclusive en América Latina y el Caribe), deberían chocar a todos. Con todo, pareciera que estos datos no chocan como deberían. ¿Por qué? Alguien podría responder que apenas son números, y los números no chocan.

Pero no son únicamente números. En la actualidad nadie logra evitar el contacto, real o "virtual", con los/as llamados/as excluidos/as. Sea porque no es posible parar en los cruces de calles en las grandes ciudades sin ser abordado por alguien pidiendo o vendiendo algo, o porque los altos muros que rodean los exclusivos condominios habitacionales revelan la presencia invisible de los/as excluidos/as, o asimismo porque la televisión muestra, por ejemplo, escenas de niños que pasan hambre. Los/as llamados/as excluidos/as son una presencia constante en nuestras sociedades, de forma visible o invisible.

La insensibilidad social frente al fenómeno de la masiva exclusión social no resulta, por lo tanto, de la falta de contacto o de la ignorancia del problema. ¿Será, entonces, que hay personas que por naturaleza son insensibles? Esto es, ¿hay personas que por naturaleza son incapaces de sentir el dolor y sufrimiento de otras personas (de tener compasión)? Ésta es una pregunta que va en dirección opuesta a un cierto optimismo antropológico que estuvo —o todavía está— presente en muchos grupos y personas que luchan por la justicia social y una nueva sociedad. Según esas visiones optimistas,

las personas "conscientes" tenderían naturalmente a la solidaridad y la búsqueda del bien común. O sea, las personas "conscientes" no antepondrían sus intereses personales a los intereses de los grupos y, después de la creación de una nueva sociedad, todas las personas tenderían "naturalmente" a la solidaridad y la búsqueda del bien común. Por consiguiente, no sería necesario pensar en crear mecanismos de control y coerción sobre personas, líderes e instituciones de la nueva sociedad. Sería una sociedad realmente libre.

Este optimismo antropológico no da cuenta de lo que acontece en términos de insensibilidad social. Mucho menos de la insensibilidad que de igual modo encontramos en grandes ambientes religiosos. Infelizmente, en numerosas comunidades religiosas (en el amplio sentido del término) hallamos insensibilidad frente al sufrimiento de los/as excluidos/as por detrás de bellas palabras religiosas. Una insensibilidad que se manifiesta, verbigracia, en la definición de las prioridades que excluyen el problema de la exclusión social. La grave dificultad es que los sufrimientos y la vida de los/as excluidos/as han sido excluidos incluso de la lista de prioridades "reales" (vale decir, la lista que en realidad orienta las acciones e inversiones en tiempo, dinero y personal, y no la que nada más sirve para efectos de retórica o "propaganda") de muchos planes de trabajo de iglesias, misiones o de políticas gubernamentales.

¿Existen personas que por "naturaleza" son insensibles a los sufrimientos de otras personas? ¿O todas las personas son tocadas de una manera u otra por tales sufrimientos y lo que variaría sería la forma como respondemos a este "ser tocado"?

Éste es un tema "caliente" hoy, principalmente en el campo de la biología y otras ciencias que conforman el llamado campo de las "ciencias de la vida". Anduve "paseando" en algunas de estas áreas en busca de una respuesta satisfactoria, pues pienso que la plena certeza está más allá de nuestra capacidad humana. Y en uno de esos "paseos" sin muchas pretensiones, encontré una respuesta que me impresionó por su simplicidad, claridad y poder de explicación. Lo interesante es que mientras buscaba respuestas para otras preguntas, me topé con esta idea expuesta por el actual Dalai Lama:

> Cuando hablo de sentimientos humanos básicos, no estoy pensando apenas en una cosa efímera y vaga. Me refiero a la capacidad de empatía recíproca que todos poseemos y que, en tibetano, llamamos *shen dug ngal wa la mi sö pa*. Traducida literalmente, la expresión significa "la incapacidad de soportar la visión del sufrimiento del

> otro". Admitiéndose que esto es lo que nos permite comprender y, hasta cierto punto, participar del dolor de los otros, podemos afirmar que esa es una de nuestras características más significativas. Es lo que provoca el sobresalto cuando oímos un grito de socorro, es lo que nos hace recular instintivamente al ver a alguien que es maltratado, lo que nos hace sufrir al presenciar el sufrimiento de los otros. Y lo que nos hace cerrar los ojos cuando queremos ignorar la desgracia ajena [1].

Cuando una persona desvía la mirada para no ver el sufrimiento ajeno o responde de manera agresiva a un niño pobre que pide unos centavitos, ella no está siendo indiferente. Si fuese realmente indiferente o insensible, tal persona no reaccionaría cerrando o desviando la mirada, mucho menos siendo agresiva. Estas reacciones inmediatas, la mayoría de las veces inconscientes y/o no planificadas, muestran que ella ha sido tocada. El dolor de la otra persona la incomoda y es incapaz de soportar la visión del sufrimiento ajeno. Reacciona. Nada más que reacciona con una aparente indiferencia o con agresividad, como una forma de defenderse de la "incomodidad", del dolor sentido al ver el sufrimiento ajeno. Es la compasión.

Para el Dalai Lama, esta compasión o empatia es natural en el ser humano, aunque, es claro, en personas con serias lesiones cerebrales que comprometen sus emociones puede ocurrir verdaderamente una total indiferencia frente al dolor ajeno. Pero aun en estos casos lo que tenemos son excepciones —tratadas como enfermedades— que parecen comprobar la validez de la regla. Podemos decir lo mismo de las personas que sienten "placer" con la visión del sufrimiento ajeno. Solo que en este caso no hay insensibilidad respecto al dolor ajeno.

No sé si es posible hablar de una "naturaleza humana", sin embargo la reacción inmediata hasta de los más "indiferentes" nos muestra que todos somos tocados por el sufrimiento ajeno. La diferencia consiste en cómo percibimos, interpretamos y respondemos o reaccionamos a esta emoción básica de ser tocados por el dolor ajeno. Hay personas que se sienten impelidas a acciones solidarias; otras se cierran. Este cerrar los ojos, el sobresalto, es una reacción "preconsciente" a la emoción provocada por la visión del sufrimiento, por ejemplo, de un niño. Para entender un poco mejor este proceso, veamos rápidamente algunas ideas sobre la emoción.

---

[1] Dalai Lama. *Uma ética para o novo milênio.* Rio de Janeiro, Sextante, 2000, pág. 76.

Según Antonio Damásio, existe un núcleo biológico común que fundamenta todos los tipos de emociones (primarios, secundarios y de fondo). Las emociones son conjuntos complejos de reacciones químicas y neurónicas ligadas a la vida de un organismo, y su papel es auxiliar al organismo a conservar la vida. "Aunque sea verdad que el aprendizaje y la cultura alteran la expresión de las emociones y les confieren nuevos significados, las emociones son procesos determinados biológicamente, y dependen de mecanismos cerebrales establecidos de modo innato, radicados en una larga historia evolutiva" [2].

Hay una diferencia entre emoción y sentir la emoción. "Solo sabemos que sentimos una emoción cuando percibimos que esa emoción es sentida como algo que acontece en nuestro organismo" [3]. El sentimiento alerta al organismo acerca del problema a resolver de que la emoción ya comenzó de una cierta manera. "El simple proceso de sentir da al organismo el *incentivo* para prestar atención a los resultados de la emoción (el sufrimiento empieza con sentimientos, aun cuando sea intensificado por el conocimiento, y lo mismo vale para la alegría). La disponibilidad del sentimiento es igualmente un trampolín para el desarrollo siguiente —el *sentimiento de saber que tenemos sentimientos*—. Ese conocimiento, a su vez, es un trampolín para el proceso de planificar reacciones específicas" [4].

Para el asunto que estamos tratando, es clave tener en cuenta que "las emociones son inseparables de nuestra idea de recompensa o castigo, placer o dolor, aproximación o alejamiento, ventaja o desventaja personal. Inevitablemente, las emociones son inseparables de las ideas de bien y de mal" [5]. O sea, la concepción ética y/o religiosa de la persona cumple un papel relevante en el modo como ella interpreta la emoción causada por la visión del sufrimiento ajeno.

En la sociedad hay una diversidad grande de cosmovisiones, doctrinas religiosas o éticas que justifican la indiferencia. Las personas con dificultad de convivir con el sentimiento de compasión disponen de los más variados tipos de doctrinas o explicaciones seudo-científicas para justificar la selección y/o el bloqueo de las

[2] Damásio, Antonio. *O mistério da consciência*. São Paulo, Cia das Letras, 2000, pág. 75.
[3] *Ibid.*, pág. 353.
[4] *Ibid.*, pág. 360.
[5] *Ibid.*, pág. 80.

emociones, en particular de aquellas que más provocan incomodidad, como el de la empatía con los/as excluidos/as. Algunas personas incluso sostienen que es más racional no dejarse llevar por las emociones y los sentimientos cuando tratamos de asuntos tan complejos y difíciles como el de la exclusión social. Son personas que generalmente defienden posiciones contrarias de las que nacen de la compasión y el deseo de solidaridad. La razón o la racionalidad (por lo común económica o teológica) es utilizada para justificar el bloqueo de la emoción que nos muestra nuestra incapacidad de ver sin reaccionar al sufrimiento ajeno.

"El pobre merece su pobreza, como el rico/competente merece su riqueza"; "Dios sabe lo que hace"; "está pagando los pecados de la encarnación pasada"; "no hay salvación del alma sin sacrificios o sin cargar las cruces que Dios nos da"; "los problemas económicos no forman parte de nuestra misión religiosa"; "estos problemas son tan difíciles... y tengo/tenemos tantas otras cosas importantes que hacer..."; "ya Dios encontrará la forma de resolver esos problemas...". He aquí algunas de las innumerables explicaciones que hallamos en nuestra sociedad y que sirven para justificar o desviar los ojos de los sufrimientos de los/as excluidos/as.

Por lo general estas explicaciones poseen un carácter a priori y abstracto, en el sentido que ofrecen una explicación global a la historia y la vida personal sin tomar en consideración el contexto específico y la historia de las personas o los grupos sociales en cuestión. Los sufrimientos y las alegrías de las personas concretas que no caben en esos sistemas de pensamiento, son simplemente negados y dejados de lado. (Hay una buena literatura relativa a estas explicaciones "metafísicas" en el ámbito de la economía, en especial del neoliberalismo, y por eso no me adentraré aquí en este tema [6]). La racionalidad sin emoción fue —y continúa siendo— el objetivo de muchos teóricos, inclusive de miembros de las iglesias que se consideran guardianes de la verdad.

Con todo, estudios de la relación entre el cerebro y la mente evidencian "que una reducción selectiva de la emoción es cuando menos tan perjudicial para la racionalidad cuanto para la emoción excesiva.

---

[6] Para quen se interese, vide por ejemplo, Assmann, Hugo/ Hinkelammert, Franz. *A idolatria do mercado*. Petrópolis, Vozes, 1989; Assmann, H. *A crítica à lógica da exclusão*. São Paulo, Paulus, 1994; Sung, J. M. *Desejo, mercado e religião*. Petrópolis, Vozes, 1998; "Idolatria: uma chave de leitura da economia contemporânea?", en Brito, Enio J. C./ Gorgulho, Gilberto S. (orgs.). *Religião ano 2000*. São Paulo, Loyola-CRE-PUC-SP, 1998, págs. 109-129.

Ciertamente no es verdad que la razón opere de manera ventajosa sin la influencia de la emoción. Por el contrario, es probable que la emoción auxilie el raciocinio, en especial cuando se trata de cuestiones personales y sociales que implican riesgo y conflicto... Es obvio que conmociones emocionales pueden llevar a decisiones irracionales. Las lesiones neurológicas sugieren simplemente que la ausencia selectiva de emoción es un problema. Emociones bien direccionadas y bien situadas parecen constituir un sistema de apoyo sin el cual el edificio de la razón no puede operar a satisfacción"[7].

Esta tesis vale para todas las áreas y tipos de conocimiento, y principalmente para el campo religioso. Cualquier experiencia religiosa conlleva algo que no es reducible a la razón. Es lo que los especialistas llaman sagrado o dimensión mística, y que nos remite al misterio. Misterio no entendido como algo todavía no revelado por la razón y que, por ende, puede ser conocido en el futuro, sino como algo intrínsecamente irreducible a la razón. No estoy planteando este tema para proponer una visión de la religión que se aproxime al misticismo o aun a la irracionalidad, sino para asegurar el carácter limitado de la razón humana frente a la realidad humana y, en particular, frente a la experiencia religiosa.

Para el cristianismo, sobre todo, éste es un asunto capital. El cristianismo no es una religión del misterio, vale decir, de sabidurías "misteriosas", en general irracionales, que apenas algunos iniciados o personas escogidas entienden. Todo lo contrario, como leemos en el evangelio de Juan: "Ya no los llamo esclavos, porque el esclavo no sabe lo que hace su señor. Los llamo amigos, porque a ustedes di a conocer todo lo que oí de mi Padre (Jn 15,15). (Y "amigos" no significa aquí, desde luego, un pequeño grupo de la jerarquía católica). En otras palabras, el cristianismo ofrece sabidurías que son razonables, esto es, comprensibles a las personas y que se muestran razonables, en el sentido que ellas pueden reconocer la validez y bondad de sus propuestas. Cuando la Primera Carta de Pedro pide a los cristianos que estén "siempre prontos para dar razón de vuestra esperanza", "con mansedumbre y respeto" (1Pe 3,15), con certeza no se refiere a una razón sin emoción. Pues una razón sin emoción no es capaz de entender qué significa decir que Dios es amor y que es en el amor que conocemos a Dios. El amor, como sabemos, va mucho más allá de la mera racionalidad, o de los dogmas religiosos.

---

[7] Damásio, A. *Op. cit.*, pág. 63. Vide también, del mismo autor, *O erro de Descartes*. São Paulo, Cia das Letras, 1996.

2. El miedo a nuestra condición humana y el amor

¿Qué hace que las personas busquen explicaciones "metafísicas" (insisto, religiosas o no) para justificar su aparente indiferencia al sufrimiento ajeno o su agresividad frente a los que sufren y a quienes intentan ser solidarios con ellos? La divulgación y el suceso de estas justificaciones no serían tan grandes si las personas no rechazaran tanto el sentimiento de compasión, este sentir el sufrimiento del/a otro/a, presente en nosotros. En otras palabras, ¿por qué las personas huyen del sentimiento de compasión?

Christophe Dejours nos ofrece una buena pista.

> Percibir el sufrimiento ajeno origina una experiencia sensible y una emoción a partir de las cuales se asocian pensamientos cuyo contenido depende de la historia particular del sujeto que percibe: culpa, agresividad, placer, etc. La estabilización amnésica de la percepción necesaria al ejercicio del juicio... depende de la reacción o defensiva del sujeto delante de su emoción: rechazo, negación o reafirmación. En el caso de negación o rechazo, el sujeto no memoriza la percepción del sufrimiento ajeno —pierde la conciencia de él... Afectivamente, puede entonces asumir una postura de indisponibilidad e *intolerancia* hacia la emoción que le provoca la percepción del sufrimiento ajeno. Así, *la intolerancia afectiva hacia la propia emoción relacional acaba llevando al sujeto a abstraerse del sufrimiento ajeno por una actitud de indiferencia —luego, de intolerancia hacia el que causa su sufrimiento—*. En otras palabras, la conciencia del —o la insensibilidad al— sufrimiento de los *desempleados* [en nuestro caso, los excluidos] depende inevitablemente de la relación del sujeto con su propio sufrimiento [8].

La manera como el sujeto se relaciona con sus propios sufrimientos, determina la forma como reacciona al sufrimiento ajeno. Y el modo como las personas reaccionan al sufrimiento ajeno, nos muestra cómo se relacionan con sus propios sufrimientos. La indiferencia y agresividad aparecen aquí como mecanismos de defensa contra sus propios sufrimientos y, podemos agregar, a sus propios miedos. ¿Miedo a qué? Miedo a tomar contacto con su dolor y sufrimiento y, en el fondo, miedo a la propia condición humana. La falta de certeza y seguridad absolutas, inherente a la condición humana, suscita en nosotros un miedo permanente a lo desconocido y a las

[8] Dejours, Christophe. *A banalização da injustiça social*. Rio de Janeiro, Ed. FGV, 1999 (2a. ed.), págs. 45s.

ambigüedades y ambivalencias de la vida. De allí la razón de que muchas personas siempre estén buscando certezas en los grupos que se presentan como portadores de certezas absolutas. Grupos de tipo neonazi o iglesias y grupos religiosos dogmáticos —con sus certezas referentes a la salvación y las verdades reveladas— son los más visibles, si bien no los únicos en nuestra sociedad.

Deseando vivir sin la ambivalencia y ambigüedad de la vida, las personas y sociedades terminan creando una fortaleza o un muro alrededor de su mundo y proyectando sus miedos hacia afuera. Los enemigos, en este caso, no son otra cosa que la "encarnación" de sus miedos, sus demonios interiores.

En una cultura de consumo como la nuestra, el deseo de vivir una vida humana sin tener que someterse a los límites y las ambigüedades propios de la condición humana, hace que las personas y sociedades vean a las personas excluidas del consumo como sus enemigos. Pues ellas, con sus sufrimientos, les recuerdan su condición humana y con eso, sus miedos, inseguridades y sufrimientos que quieren olvidar.

En palabras de Zygmunt Bauman,

> ...los "excluidos del juego" (los *consumidores fracasados*...) son exactamente la encarnación de los "demonios interiores" peculiares de la vida del consumidor.
> Cada vez más, *ser pobre* es encarado como un crimen; *empobrecer*, como producto de predisposiciones o intenciones criminales —abusos de alcohol, juegos de azar, drogas, marginación y vagabundaje. Los pobres, lejos de merecer cuidado y asistencia, merecen odio y condenación —como la propia encarnación del pecado [9].

Para las personas que encuentran en una determinada religión o iglesia la certeza que las "salva" de la ambivalencia de la vida y la condición humana, los enemigos son quienes viven su religiosidad de un modo diferente. La agresividad contra éstos es más intensa cuanto más estos "enemigos" se muestran realizados o felices en su forma diferente de vivir la religión.

[9] Bauman, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1998, págs. 57.59.

Un ejemplo tal vez nos ayude en la comprensión de estas ideas. Hacia finales de los años ochenta, di clases en un seminario católico dedicado a la formación de futuros sacerdotes de congregaciones religiosas. Una de las congregaciones sostenedoras del seminario tenía dos tipos de residencia de seminaristas. Al principio solo había un tipo de casa de formación, en una vivienda confortable cerca del instituto teológico. No obstante, un grupo de seminaristas pidió permiso para morar en un barrio periférico del Gran São Paulo, en la experiencia conocida como comunidad inserta. Obtuvieron el permiso y continuaron los estudios normalmente, solo que viviendo en una casa más sencilla en un barrio pobre y realizando sus trabajos pastorales junto a esta población. En las reuniones de seminaristas de la congregación, cuando se juntaban los de las dos casas, los del barrio periférico sentían una cierta agresividad por parte de sus colegas que vivían en la otra casa de formación. Al preguntar sobre el motivo de esta agresividad, los colegas respondieron que nada más estaban "respondiendo" a la agresividad de ellos, que insistían en hablar de los pobres como acusándolos de no optar por los pobres. Los que residían en la periferia se espantaron con la reacción, ya que en la reunión no habían hablado de los pobres y nunca habían acusado a sus colegas de nada, por lo menos verbal y conscientemente.

No pretendo entrar en mayores detalles de este acontecimiento. Únicamente llamo la atención hacia esta clase de agresividad que acontece en la sociedad y las iglesias contra quienes son solidarios con los/as excluidos/as. Es como si la opción ética y la actuación pastoral y/o social de esas personas las incomodasen. ¿Por qué hacer el bien incomoda a aquellos que se consideran personas de bien? Quizá porque la presencia de los pobres y de esas personas solidarias con ellos les recuerda cosas que deseaban olvidar o no ver. Por ejemplo, que ellas no son tan buenas como piensan o que su vida religiosa no es tan "comprometida" como piensan y gustarían que fuese. Sin hablar de los sufrimientos de los pobres que les recuerdan sus propios sufrimientos y miedos, y así les recuerdan su condición humana de la que quieren "librarse" y olvidar. "Liberación" ésta que buscan a través de su autoimagen de "escogidos/as" por Dios y, por lo tanto, "protegidos"/as de la condición humana.

¿Cuáles son los mecanismos que la sociedad ofrece a esta categoría de personas para sentirse "liberadas de su condición humana y alcanzar una condición de plenitud y seguridad? Existen

innumerables mecanismos, sin embargo estimo que podemos dividirlos en dos grandes grupos. El primero es la ilusión del consumo/acumulación ilimitada que nos llevaría a la plenitud. De una manera simple podemos decir que la acumulación de dinero y todo lo que él puede comprar sería *el* camino para vencer la inseguridad de la condición humana. El miedo a envejecer, por ejemplo, es vencido con la ilusión de que el dinero puede comprar la eterna juventud (cirugías plásticas, gimnasios, vitaminas) y la inmortalidad por medio de las promesas insertas, verbigracia, en el proyecto Genoma, que obviamente solo son accesibles para quienen tienen dinero suficiente para pagar.

El segundo es la certeza bridada por la religión. Al adherir a un Dios (todopoderoso, por supuesto), las personas se sienten escogidas para formar parte del pueblo elegido, un pueblo que estaría sobre las condiciones humanas normales. No existe mayor diferencia entre los discursos y las promesas de numerosas iglesias o grupos religiosos. Casi todos ellos "venden" la promesa del poder sobrenatural de Dios, el cual nos colocará fuera de la ambigüedad y los límites de la condición humana. Muchas disputas religiosas no pasan de la competencia en torno a quien tiene más poder de Dios para sus promesas suprahumanas. La salvación o el camino para la salvación sería la negación de nuestra condición humana.

Pero, como resalta José Comblin, esta "fuga hacia lo eterno y lo absoluto es un truco de la conciencia para esconder una flaqueza. La fuga hacia lo eterno se apoya en los mitos y de ellos se sirve para intentar desmentir la realidad provisoria y olvidar su carácter frágil. Pues, para un hombre es un desafío tener que enfrentar permanentemente la fragilidad de su condición y la incertidumbre de lo que es y puede" [10]. Y en el caso del cristianismo, éste es un problema central. La fuga hacia lo absoluto niega o se opone a la fe en el misterio de la encarnación del Verbo. Pablo de Tarso nos presenta la paradoja de la encarnación del Verbo diciendo que Cristo Jesús "a pesar de su condición divina no se aferró a su categoría de Dios, al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo haciéndose semejante a los hombres" (Fil 2,6-7). Por eso, Comblin afirma que "la novedad del cristianismo no es el deseo de lo infinito, sino el amor de las cosas finitas, el amor de las cosas que pasan. El hombre fue creado, precisamente, para vivir lo eterno, para amar

[10] Comblin, José. *O provisório e o definitivo.* São Paulo, Herder, 1968, pág. 74.

a Dios, en la dimensión del tiempo, pasando y dejándose pasar, y forzando el pasaje. El hombre fue hecho para vivir lo eterno en la sucesión y el instante que pasa. No es apartándose de las cosas que pasan que él se reúne con Dios. Al contrario, es zambulléndose en ellas, captándolas, abrazándolas enteramente. La salvación no viene a transformar esa vocación. Viene a salvarla" [11].

Toda esta reflexión nos sirve para arribar a una conclusión: la aparente indiferencia con respecto a los sufrimientos de los/as excluidos/as y la agresividad contra estas personas y quienes luchan solidariamente en favor de ellos/as, tiene mucho que ver con los mecanismos de defensa. Si queremos que más personas y grupos superen la insensibilidad social y asuman la causa de la solidaridad, debemos disolver o debilitar esos "muros" defensivos creados en la sociedad y la vida de las personas. Solo cuando tales mecanismos de defensa se debiliten, esas personas y grupos sociales podrán convivir con la "incapacidad de ver el sufrimiento ajeno" y buscar nuevos caminos para solucionar este problema. El camino de la solidaridad y la transformación social.

Con todo, necesitamos estar atentos a una cosa. Las personas crean inconscientemente mecanismos de defensa porque se sienten frágiles. Siendo así, ese muro defensivo no se derriba con más agresividad. Puesto que esa agresividad será interpretada como otro peligro que exige más defensa. Lo que hemos de hacer siempre, con los otros/as y con nosotros mismos, es fortalecer a las personas para que consigan lidiar con sus sufrimientos y dolores, que los sufrimientos ajenos les/nos evocan.

Ahora bien, ¿qué es lo que ayuda a las personas a fortalecerse para enfrentar sus sufrimientos y dolores? El dolor y el sufrimiento hacen que se cierren, de allí los "muros". ¿Y qué es lo que abre estos muros? ¿Qué es lo que nos abre a los/as otros/as? Según la tradición bíblica, es el Espíritu de Dios, que es Amor. No hay mejor remedio que el amor —esa experiencia gratificante de ser amado gratuitamente— para ayudarnos a ponernos de pie y caminar en dirección al prójimo (el hombre caído de la parábola del "buen samaritano") y hacernos prójimos de los/as excluidos/as.

A algunos esto les podrá parecer un tanto sentimentaloide y simplista. Es claro que para los enormes cambios sociales que requerimos, la experiencia del amor no es suficiente. Sin embargo,

[11] *Ibid.*, pág. 72.

para el problema tratado hasta ahora —la insensibilidad social y la generación de la sensibilidad solidaria— la solución pasa necesariamente por el amor, o sea por la experiencia de ser reconocido/a de manera gratuita como persona, sin precisar negar su condición humana. No es así no más que Dios fue experimentado y anunciado como Amor por las primeras comunidades cristianas y por otras tradiciones religiosas. Para que podamos vivir la compasión, la base de la solidaridad, necesitamos tener fuerza espiritual para convivir con nuestro sufrimiento y el sufrimiento ajeno. Y sin la experiencia de ser amado/a, esto es muy difícil. Tal vez sea por eso que los evangelios de Mateos y Marcos nos narran que en el inicio, en el origen, de la vida pública de Jesús, está la experiencia de ser amado por Dios (cf. Mt 3,17; Mc 1,11).

En otras palabras, no son la agresividad y las críticas personales las que harán que más personas se tornen solidarias con los/as excluidos/as. Es la experiencia de ser reconocidas como personas —independientemente de su riqueza o pobreza, de su capacidad intelectual o profesional, de su credo religioso o no, de su opción política, de su sexualidad, etc.— la que las lleva a tener una sensibilidad solidaria frente al dolor que la visión del dolor ajeno les provoca. Cuando nos sentimos aceptados, reconocidos y amados, encontramos fuerzas para enfrentar nuestras inseguridades y miedos y abrirnos a soluciones más creativas y humanas.

La experiencia de encontrarnos con la persona que sufre, también es una fuente inestimable de fuerza para continuar disolviendo los muros que nos "defienden" y separan de los/as otros/as. Aun así, no debemos engañarnos. Estos muros nunca desaparecerán por completo en nuestras vidas. Se trata de una lucha espiritual constante y sin fin. Como insiste Hugo Assmann en sus últimos escritos, la solidaridad no es algo fácil y sencillo, es fruto de incesante conversión y perseverancia espiritual.

De nuevo un texto del Dalai Lama: "La compasión y el amor no son artículos de lujo. Como origen de la paz interior y exterior, son fundamentales para la sobrevivencia de nuestra especie. Por un lado, son la no-violencia en acción. Por otro, son la fuente de todas las cualidades espirituales: la capacidad de perdonar, la tolerancia y todas las demás virtudes. Y más que eso, son las que de hecho dan sentido a nuestras actividades y las hacen constructivas" [12].

[12] Dalai Lama. *Op. cit.*, pág. 146.

3. Sabiduría y amor

Vivimos hoy en una era de la información y el conocimiento. Nuevas tecnologías nos asombran todos los días y cosas antes inimaginables se vuelven rutinarias para las generaciones que nacieron y crecen en este mundo de la tecnología e información. ¿Será que las grandes tradiciones religiosas tienen todavía algo que ofrecer y "enseñar" a nuestro mundo marcado por la abundancia de nuevas informaciones, tecnologías y conocimientos?

Con tantas informaciones posibilitadas por las nuevas tecnologías de información y redes interconectadas, como Internet, las personas confunden información con conocimiento. Y, entre los que consiguen adquirir conocimientos, pocos logran ver que el conocimiento no es necesariamente una sabiduría que nos pueda conducir a una vida más humana.

En mi opinión, una de las principales contribuciones que las religiones pueden ofrecer a la humanidad hoy es su larga experiencia de educar para la sabiduría. No simples informaciones religiosas, ni conocimientos teológicos (en especial aquellos que pretenden descubrir los secretos divinos), sino sabidurías de vida acumuladas en tantos años de tradiciones. Es obvio que no se puede enseñar sabiduría sin al mismo tiempo transmitir información y conocimiento. Pero, informaciones y conocimientos no son sabidurías. Y una sabiduría que urge ser enseñada y aprendida en todo el mundo, es la que nos enseña que no es posible ser feliz y amarse a sí mismo de verdad si no se es capaz de abrirse al sufrimiento de otras personas, si no se es capaz de tener una sensibilidad solidaria. Y que no es posible realmente vivir la sensibilidad solidaria si no se es capaz de aceptarse, asumirse y amarse a sí mismo, en su condición humana y no en una falsa autoimagen de un ser supra o infrahumano.

Cuando las personas aman y se sienten amadas recuperan y fortalecen su autoestima y sentido de dignidad, características básicas tanto para acciones solidarias, como para ser capaces de creatividad e iniciativa, cualidades claves para vivir bien en el mundo actual. En otras palabras, la sabiduría del amor no es "útil" solamente para las cuestiones existenciales, sino que además es importante para obtener los medios económicos para una vida digna en medio de relaciones económicas cada vez más exigentes y cambiantes [13].

[13] Sobre educación, sensibilidad solidaria y exclusión social, vide Assmann, Hugo/ Sung, Jung Mo. *Competência e sensibilidade solidária: educar para esperança.* Petrópolis, Vozes, 2000.

Tengo recelo de que, al proponer asumir nuestra condición humana y al insistir en la importancia del amor, ocurran problemas en nuestra comunicación. Por eso quiero dejar bien claro que no estoy proponiendo abandonar las luchas y acciones en los campos político y macrosocial, ya que eso seria un gran error. Principalmente ahora que estamos en un proceso de globalización de la economía y de transformación profunda del papel de los Estados nacionales y los organismos internacionales.

Tampoco estoy proponiendo volver a una actitud más "pasiva" en nombre de una concepción equivocada del amor. Todo lo contrario. La lucha por la vida digna de las personas excluidas solo persevera en el tiempo, solo es capaz de ir más allá de las derrotas y frustraciones si es una lucha movida por una experiencia profunda de solidaridad, por la indignación ética nacida de la compasión. En otras palabras, si es movida por amor-solidaridad. Creo que hemos de tomar en serio una de las mayores intuiciones del cristianismo primitivo, intuición que también se halla presente en otras tradiciones religiosas: Dios es amor y quien ama conoce a Dios y permanece en Él. Dios no es presentado como poder (aunque fuese en favor de los pobres), ni como seguridad de la salvación, mucho menos como negador de nuestra condición humana. El amor posee una "lógica" que muchas veces nos confunde y, con certeza, es muy distinto de la lógica de la búsqueda del poder y la seguridad.

Autoconfianza, sentimiento de dignidad y fuerza espiritual para enfrentar sus problemas y miedos, son cualidades humanas fundamentales para vivir de una manera madura y continua la solidaridad con los/as excluidos/as. Únicamente así las personas podrán asumir su condición humana y convivir con los dolores de las otras personas y con sus propios dolores. Y de esta forma serán capaces de descubrir la alegría, la gracia que se experimenta en una relación de mutuo reconocimiento y de solidariedad mutua. Y esta experiencia de la gracia las alimentará para preservar en la solidaridad/amor.

La búsqueda de la seguridad absoluta no nos libera de nuestra condición humana; solo nos conduce a la insensibilidad, la intolerancia y el autoengaño. Donde está el Espíritu no está la seguridad, sino la libertad y el amor.

Nuestras prácticas sociales y religiosas pueden y deben propiciar experiencias espirituales que nos ayuden a aceptar nuestra condición humana. Así aprenderemos a amarnos mejor a nosotros mismos y a otros/as, y a transformar la compasión en actos de solidaridad. Paralelamente a este proceso de fortalecimiento espi-

ritual, es preciso asimismo ir descostruyendo las explicaciones metafísicas que dan aparente legitimidad y conciencia tranquila (siempre aparente) a los insensibles. Es preciso criticar la metafísica del mercado elaborada por los ideólogos del neoliberalismo, como de igual modo es preciso criticar siempre los discursos religiosos y teológicos que justifican de manera indebida la insensibilidad social.

4. ¡El deseo no transforma la piedra en pan!

Las personas que se dejan zambullir en la compasión, que desarrollan sensibilidad solidaria y asumen luchas en defensa de la vida y la dignidad de las personas excluidas, no quedan exentas de la tentación de negar la condición humana. Solamente que ya no más en la forma de "desviar la mirada", sino en otras formas de tentaciones surgidas de la "prisa" que nace de la indignación ética y la compasión.

La sensibilidad solidaria suscita en nosotros un deseo nuevo, que articula a su vez un nuevo horizonte de sentido para nuestras vidas y crea un horizonte de utopía y esperanza de un mundo justo y fraterno. Este nuevo horizonte utópico da sentido a la sensibilidad solidaria y realimenta nuestro deseo de un mundo humano, acogedor y solidario. Pero, al mismo tiempo, la indignación frente a las injusticias y los sufrimientos de las personas nos lleva a ansiar que ese deseo de un mundo plenamente justo y humano se realice de una forma rápida y directa. En este deseo, acabamos, con frecuencia, olvidándonos de nuestra condición humana y asumimos la misión mesiánica de construir el Reino de Dios, o la misión de sujetos históricos (nuevos, emergentes o antiguos, no importa) de construir el Reino de la Libertad. Y así olvidamos que no somos dioses para construir el Reino de Dios, ni seres suprahumanos capaces de construir una historia sin las contradicciones y ambigüedades inherentes a nuestra condición humana.

Nuestro ardiente deseo de ver un mundo nuevo y diferente nos puede conducir a la tentación de soluciones mágicas, soluciones que no toman en cuenta los límites de la condición humana (como imaginaciones de sociedades donde las personas no tienen intereses propios, o deseos conflictivos, o que son movidas apenas por la solidaridad), o no toman en cuenta los límites inherentes a todos los sistemas económicos, sociales y políticos. A menudo no quere-

mos ver que ciertos deseos nuestros son imposibles de realizarse, por más bellos y justos que sean, y no nos conformamos a aceptar que la historia resiste a nuestros deseos más lindos y justos.

Los evangelios nos cuentan que la primera tentación que tuvo Jesús en el desierto fue la de querer transformar piedras en pan. No es para menos, ya que no solo estaba con mucha hambre —pues, según el relato, había pasado cuarenta días en ayunas—, sino que además conocía el hambre del pueblo. El ansia de alimentar al pueblo fue tan grande que fue tentado a desear la transformación de piedras en pan. Y convengamos que en Israel no faltaban piedras. Sería una solución perfecta para conseguir abundancia de comida para los pobres, una de las promesas del Reino. Pero, ¿por qué este deseo —bien intencionado, dígase de paso— fue colocado como tentación en boca del diablo? Porque niega las diferencias entre la piedra y el pan, vale decir, es un deseo de una solución mágica capaz de conformar el mundo según nuestros deseos. Un deseo que presupone el control de Dios o de seres sobrenaturales, los únicos seres capaces de obrar tal milagro. Sin embargo, el Dios de Jesús no es un dios de ese tipo. ¿Por qué no? ¿No sería más fácil para todos? Quizás, mas éste es el misterio de la encarnación, del Dios que se despojó de su divinidad para asumir la condición humana. Un Dios lleno de amor, pero con poco o casi ningún poder. Es interesante notar que, hoy, los libros que más se venden y los líderes religiosos que más atraen público son justo aquellos que prometen enseñar la fórmula de transformar los deseos en realidades. Prometen bendiciones o secretos que negarían la diferencia entre piedras y panes, que conformarían el mundo y la vida conforme los deseos de los consumidores/fieles.

Además de la dificultad para aceptar que la realidad resiste a nuestros más lindos deseos, igualmente se nos dificulta entender por qué nuestras luchas sociales y políticas parecen modificar tan poco la realidad social. No es fácil comprender las complejas relaciones económicas que acontecen en el proceso de globalización económica. No vemos con claridad las razones reales del incremento del desempleo, los bajos salarios, las oscilaciones en el mercado financiero, las intrincadas relaciones entre gobiernos municipales, estatales, nacionales, organismos multilaterales, internacionales (FMI, Banco Mundial, Organización Mundial del Comercio, BIS, ONU, etc.), la influencia de los gobiernos de los países más ricos del mundo, y tantas otras cosas. Nos resulta difícil también entender por qué aquellos con quienes trabajamos en las comunidades o los

movimientos sociales desean cosas sin ser muy conscientes de lo que desean; o por qué el pueblo está tan distante y desanimado con los asuntos políticos. ¡Son tantas las cosas que nos confunden y acrecientan nuestro dolor!

Frente a esto, una solución tentadora es elegir un chivo expiatorio en el cual descargar todas nuestras rabias y frustraciones y culparlo de todas aquellas situaciones. Así, además de descargar nuestra rabia, simplificamos el funcionamiento del mundo que no entendemos por ser demasiado complejo. Hoy, uno de los chivos expiatorios favoritos es el neoliberalismo y sus representantes. Pareciera que el neoliberalismo es el causante de todo lo malo que hay en el mundo, incluso de cosas que existían antes del neoliberalismo y continuarán existiendo después del fin de la hegemonía neoliberal (no muy distante en los países del Primer Mundo). Si queremos criticar algo o a alguien, basta con asociarlo al neoliberalismo.

Es obvio que el neoliberalismo, o mejor, las aplicaciones del recetario neoliberal, tienen mucho que ver con el crecimiento de la exclusión social en el mundo —ya he escrito bastante sobre esto, como para volver nuevamente al asunto aquí—, no obstante debemos ser sensatos y reconocer que el neoliberalismo no es el culpable de todo lo injusto y malo que nos acontece. Los neoliberales yerran al querer absolutizar el mercado —lo que los teólogos critican como idolatría del mercado—, pero pretender absolutizar en sentido negativo el neoliberalismo o el mercado haciendo de ellos "el" culpable de todas las situaciones, es reproducir la misma lógica neoliberal en sentido inverso.

Pienso que esta búsqueda obsesiva de un chivo expiatorio tiene que ver con el anhelo de una solución definitiva para los problemas humanos y sociales. Si hay un único culpable de todos los males, su muerte entonces significará el fin de todos ellos. Ahora que, la solución definitiva, un mundo sin problemas humanos y sociales, la utopía de nuestros sueños, es la tentación de negar nuestra condición humana. Lo que podemos y debemos hacer es construir una sociedad *más* humana y justa, pero no una sociedad *plenamente* justa y armoniosa.

Generalmente, la búsqueda obsesiva de un chivo expiatorio viene acompañada de agresividad. Cuando veo personas que están en luchas solidarias actuar con agresividad en sus denuncias seudoproféticas, pienso en las razones de eso. Considero que, con frecuencia, tal agresividad guarda relación con la dificultad de convivir con

la frustración de los deseos no realizados, con la dificultad de convivir con el dolor y sufrimiento de ver el dolor y sufrimiento de otras personas. En el fondo, la dificultad de convivir con nuestra condición humana. Las suyas son denuncias seudoproféticas, porque con ellas no son capaces de crear horizontes más humanos y de suscitar esperanza en el pueblo. Alimentan, sin duda, la autoimagen de "profeta radical", mas no creo que la agresividad pueda engendrar esperanza y sensibilidad solidaria.

Otros/as reducen su horizonte de comprensión y esperanza a las pequeñas luchas locales y comunitarias, como si intentaran olvidar ese mundo tan grande, tan complejo, tan difícil de entender y modificar. Reducen el "mundo" y los desafíos al ámbito microsocial y se vuelven escépticos/as respecto a las luchas sociales y políticas de mayor amplitud y, por eso, de larga duración. De esa forma, acaban creando un "mundo" más acogedor, con respuestas más rápidas para sus acciones. Solo que, infelizmente, la vida no funciona así.

Cuando tales grupos se ven obligados a tratar de la realidad macrosocial, proyectan en el nivel macrosocial sus experiencias de solidaridad que funcionan en el nivel microsocial. Sus proyectos o críticas en el nivel macrosocial, terminan siendo una ampliación lineal de sus experiencias micro. Así, no quieren o no alcanzan a percibir que los valores y modos de trabajar en las pequeñas comunidades no siempre operan en sistemas mayores. Es decir, aquello que resulta acertado en pequeñas comunidades —como las cooperativas—, no siempre actúa bien o de la misma manera cuando es aplicado en las relaciones macroeconómicas. Alimentan el ansia y la ilusión de que si consiguiésemos colocar en el poder a uno de los nuestros, o convencer a todas las personas a asumir nuestra propuesta, el mundo todo funcionaría como nuestras pequeñas comunidades o iniciativas locales, o como una red de comunidades/cooperativas solidarias. Con todo, la sociedad no es una comunidad "grande", y por eso únicamente puede funcionar de un modo distinto a los funcionamientos de las pequeñas redes de comunidades [14]. Todas estas tentativas inconscientes de negar nuestra condición humana colocan sobre nuestros hombros un peso enorme: el peso de cargar una misión suprahumana.

---

[14] Este es un tema importante, sin embargo aquí no podemos desarrollarlo mejor. Para eso me remito al libro que escribí en conjunto con Hugo Assmann, *Competência e sensibilidade solidária: educar para esperança, op. cit.*, capítulo 4.

5. Sabidurías espirituales y condición humana

Este anhelo de superar nuestra condición humana, parece pertenecer a la propia "naturaleza" humana. Una de las razones es nuestra capacidad de desear más allá de nuestras posibilidades. En las sociedades premodernas las personas tendían a aceptar mejor sus límites, y por eso ponían en las manos de Dios y la vida después de la muerte la realización en plenitud de sus deseos. Es evidente que muchos se aprovecharon de eso para legitimar dominaciones y reprimir tentativas de transformar la sociedad. Con el advenimiento de la modernidad, las personas comenzaron a creer que "querer es poder" y a esperar la realización plena de sus deseos.

Una manera de superar la tentación de negar nuestra condición humana no es aspirarando a convertirnos en "superpersonas" que no experimentan más dicha tentación. Pues ello seria exactamente caer en la tentación, en nombre de su superación. La única forma de vencer —nunca de modo definitivo— tal tentación, es asumiendo que es propio de nuestra condición humana el convivir con ella. De allí nace la necesidad de vigilancia permanente y conversión continua para no negarla. En otras palabras, solo asumiremos nuestra condición humana en la medida en que nos reconciliemos con nosotros mismos.

Ya decía Sócrates, sabio no es aquel que piensa que sabe, sino aquel que sabe que no sabe o que sabe muy poco. O como aprendí con mis maestros espirituales, santo no es aquel que no peca o se siente santo, sino aquel que se reconoce como pecador.

Lo más importante no es saber si caímos o no en la tentación de negar nuestra condición humana, sino perseverar en la sensibilidad solidaria. Ésta es la mejor manera de mantenernos reconciliados con nuestra condición humana. Puesto que la sensibilidad solidaria con los/as que sufren siempre nos recordará que somos humanos/as.

Cuando reconocemos las potencialidades y los límites de la condición humana, una cierta frustración es inevitable. Frustración que poco a poco ha de convertirse en sabiduría. Reconocer nuestra condición humana es abdicar del sueño de la realización plena de nuestros deseos más bellos. Ahora bien, cuando abdicamos de la pretensión de realizar esos sueños humanamente imposibles, podemos construir un mundo mejor, aunque del tamaño de nuestras posibilidades humanas. ¿Y qué pasa con el sueño de la realización

plena de nuestros más lindos deseos? Una parcela del cristianismo —en la cual me incluyo— espera que Dios, en su gracia y misericordia, nos conceda esa plenitud en nuestra resurrección. Es una esperanza que nace de la fe en la resurrección de Jesús. Pero no más que una esperanza.

El testimonio de personas que en su simplicidad procuran vivir, con esperanza y alegría, su sensibilidad solidaria y perseveran actuando en los más diversos ambientes y luchas, me hacen ver que todavía es posible vivir una vida que vale la pena ser vivida. He aquí lo más importante.

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01314 9044

Impreso en
Lara Segura & Asoc.
(506) 256-1664

Jung Wo Sung